Orbis Biblicus et Orientalis 214

Dieter Böhler
Innocent Himbaza
Philippe Hugo (éds.)

L'Ecrit et l'Esprit

Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker

Academic Press Fribourg
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen



Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

Publié avec l'aide de l'Académie suisse des sciences humaines et sociales

La mise en pages a été réalisée par les éditeurs

© 2005 by Academic Press Fribourg / Editions Saint-Paul Fribourg Suisse
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Fabrication: Imprimerie Saint-Paul Fribourg Suisse
ISBN 3-7278-1518-3 (Academic Press)
ISBN 3-525-53008-0 (Vandenhoeck & Ruprecht)
ISSN 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

Digitalisat erstellt durch Florina Tischhauser,
Religionswissenschaftliches Seminar, Universität Zürich

Table des matières

Avant-propos

Durant près de quarante ans, le Prof. Adrian Schenker OP a enseigné l'exégèse et la théologie de l'Ancien Testament à la faculté de théologie de l'Université de Fribourg, qu'il quittera à la fin du semestre d'été 2005. En 1967, il commençait sa carrière par l'enseignement de l'hébreu. Privat-docent et maître-assistant en 1973, puis professeur titulaire en 1982, il devint professeur ordinaire en 1991, succédant à son maître le P. Dominique Barthélemy OP. Très engagé dans son institution, il a été vice-recteur de l'*Alma Mater* entre 1983 et 1988 et doyen de la faculté de théologie de 2002 à 2004. Des générations d'étudiants francophones et germanophones auront été marquées par l'enthousiasme communicatif et la grande rigueur intellectuelle avec lesquels il transmet son savoir. Ses nombreux élèves – futurs pasteurs ou personnes engagées dans un itinéraire académique – auront appris, grâce à lui, à aimer l'Ecriture Sainte, à la scruter minutieusement et l'écouter avec attention. Mais son rayonnement de théologien et de grand scientifique a largement dépassé les murs de l'Université de Fribourg.

Frère prêcheur, le Père Schenker consacre une partie importante de ses activités au service de l'Eglise. Ancien membre de la Commission Biblique Pontificale, il est actuellement président de la commission théologique de la Conférence des évêques suisses. Il se dépense également sans compter pour le Peuple de Dieu par de multiples accompagnements, de nombreuses prédications ou conférences, et des publications pour un large public.

Le Prof. Adrian Schenker est avant tout un scientifique et chercheur infatigable. Son œuvre couvre de multiples domaines de la recherche biblique, comme en témoigne l'ampleur de ses publications. Ses nombreux travaux touchent en effet autant à l'histoire du texte biblique qu'à son interprétation et sa théologie.

Adrian Schenker a toujours porté une attention particulière à *l'Ecrit* biblique dans sa matérialité : les divers témoins manuscrits, les versions anciennes, la multiplicité textuelle. Ces données factuelles et concrètes, placées dans une perspective historique, sont en quelque sorte la chair vivante de la Bible hébraïque. Elles permettent au regard critique de tenter de reconstituer l'histoire de sa transmission et de sa réception la plus ancienne par des communautés de croyants. Cette perspective ouvre an théologien l'accès à un texte biblique vivant, dont le contenu se transmet dans des

tonalités différentes : "L'Ecriture Sainte subsiste en plusieurs formes canoniques simultanées" (2001). Le domaine de la critique et de l'histoire du texte est l'un des champs principaux de recherche du Prof. Schenker depuis son travail comme secrétaire du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament (*Hebrew Old Testament Project* ; cf. *Compte rendu préliminaire*, 1970-1980), jusqu'à l'entreprise de la *Biblia Hebraica Quinta*, dont il est le coordinateur du comité d'édition. Pensons entre autres à ses publications sur les Hexaples des Psaumes, les premières Bibles polyglottes, les Karaïtes, ou sur le texte des livres de Jérémie, des Rois et d'Esdras-Néhémie.

Or *l'Ecrit* biblique est comme la chair dans laquelle s'incarne *l'Esprit* de l'Ecriture Sainte. La lettre est porteuse du sens, le Livre de la Révélation. Dès lors, le travail du critique sur la matérialité du texte est déjà œuvre théologique. L'exégète, comme par floraison, devient théologien. Les travaux d'Adrian Schenker traitent également de nombreux thèmes théologiques. On peut discerner dans ses études l'intention de manifester le(s) visage(s) de l'homme en quête de salut pour mettre en lumière l'authentique Visage du Dieu de la Bible. Que l'on pense à ses publications sur les thèmes du péché et de la réconciliation, des sacrifices et de la liturgie, de la loi et du droit.

L'enseignement et l'œuvre d'Adrian Schenker invitent ainsi les biblistes à prendre en considération à la fois *l'Ecrit et l'Esprit*, qui constituent la nature de l'Ecriture Sainte. Tel est le propos de ce volume de mélange que certains de ses élèves ont eu l'initiative de lui offrir en hommage à l'heure de son départ à la retraite. Les contributions rassemblées dans ce recueil forment donc un bouquet aux mille teintes, comme l'est l'œuvre de celui qu'elles veulent saluer. Certaines manifesteront l'une des tonalités pastelles que revêt *l'Ecrit* biblique ; d'autres tenteront de mettre en évidence les vives couleurs de *l'Esprit* ; d'autres enfin conjugueront les styles. Cette diversité s'exprime aussi dans la large palette des auteurs : amis, collègues ou élèves, ils sont de nationalités, de langues et de confessions différentes. Ces multiples facettes sont autant d'expressions de l'hommage que nous voulons rendre à Adrian Schenker.

Ce volume est le fruit d'une intense collaboration entre les éditeurs, les auteurs et plusieurs personnes qui leur ont prêté main forte. Mme Bernadette Schacher, Mme Barbara Schmitz et M. Olivier Munnich en ont minutieusement relu les épreuves. M. Gregor Emmenegger a généreusement mis ses compétences informatiques et son temps à notre disposition. M. René Schurte a mis en forme certaines des illustrations de ce volume. Enfin M. Max Küchler, président du Département d'Etudes Bibliques, a soutenu notre projet tout au long de son élaboration. Que chacun trouve ici l'expression de notre reconnaissance. Nous remercions également Messieurs Christoph Uehlinger et Othmar Keel qui ont chaleureusement ac-

cueilli ce volume dans la collection *Orbis Biblicus et Orientalis*. Enfin nous tenons à exprimer notre reconnaissance aux frères Dominicains du couvent Saint-Hyacinthe de Fribourg qui ont généreusement contribué aux frais de publication de ce recueil.

Fribourg/Frankfurt, avril 2005

Dieter Böhler
Innocent Himbaza
Philippe Hugo

Bibliographie d'Adrian Schenker

(Publications scientifiques)

2005

Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten. Jer 31 in der hebräischen und griechischen Bibel, von der Textgeschichte zu Theologie, Synagoge und Kirche (FRLANT ; Göttingen : Vandenhock & Ruprecht, 2005) à paraître.

Ed. avec Ph. Hugo, *L'enfance de la Bible hébraïque. L'histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumière des recherches récentes* (Le monde de la Bible 54 ; Genève : Labor et Fides, 2005).

"Das Allerheiligste in Ezechiels Temple war ein Hof. Die Tragweite der ursprünglichen Septuaginta in Ez 41:1-4", *FS J. Lust* (Leiden : Brill) à paraître.

"Die Textgeschichte der Königsbücher und ihre Konsequenzen für die Textgeschichte der hebräischen Bibel, illustriert am Beispiel von 2 Kön 23:1-3", *Congress Volume IOSOT, Leiden 2004* (VTSup ; Leiden : Brill, 2005) à paraître.

"Die Verheissung Natans in 2 Sam 7 in der Septuaginta. Wie erklären sich die Differenz zwischen massoretischem Text und LXX, und was bedeuten sie für die messianische Würde des davidischen Hauses in der LXX ?", *The Septuagint and Messianism. Colloquium Biblicum Lovaniense LIII, July 27-29, 2004* (ed. M.A. Knibb ; BETL ; Leuven : Peters, 2005) à paraître.

Avec Ph. Hugo, "Histoire du texte et critique textuelle de l'Ancien Testament dans la recherche récente", *L'enfance de la Bible hébraïque*, 11-33.

"Le Psautier à la lumière du Ps 151", *Die Architektur der Wolken. Zyklisierung in der europäischen Lyrik des 19. Jahrhunderts* (Hg. R. Fieguth, A. Martini ; Bern : Peter Lang, 2005) 21-27.

"L'iconoclasme de Jéhu. Comparaison du TM et de la LXX ancienne en 2 R 10,18-28", *L'enfance de la Bible hébraïque*, 170-184.

"Poles of Mercy Seat ? The Ark in Salomon's Temple, 1 Kings 8:6-8, in the Herbrew and Greek Bible", *FS H. Wandborough OSB* (Oxford : University Press) à paraître.

"The Origin of the Masoretic Text of the Books of Kings. The Relationship Between the Earliest Septuagint and the Masoretic Text in the Book of Kings in Light of 2 Kings 21:2-9", *Translating the Hebrew Bible : the Text, the Texture, the Context, the Pretext* (Montréal : University Press, 2005) à paraître.

"The Septuagint in the Text History of 1-2 Kings", (FIOTL 9 ; Leiden :Brill) à paraître.

"Textkirtik der Bibel : I. AT", *RGG*, Bd. 8 (Tübingen : I.C.B Mohr) à paraître.

2004

Älteste Textgeschichte der Königsbücher. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher (OBO 199 ; Fribourg : Academic Press - Göttingen : Vandenhock & Ruprecht, 2004).

"Der vergeudete Sieg oder wer spricht zu wem in 1 Kön.20:34?" Von der Übersetzungskunst, echt Impliziertes von vermeintlich Impliziertem zu unterscheiden", *Text, Theology and Translation. Essays in Honour of Jan de Waard* (ed. S. Crisp, M. Jinbachian ; United Bible Societies, 2004) 193-198.

"Histoire du texte de l'Ancien Testament", *Introduction à l'Ancien Testament* (éd. Th. Römer, J.-D. Macchi, Ch. Nihan ; Genève : Labor et Fides, 2004) 40-48.

"Lévitique", *Introduction à l'Ancien Testament* (éd. Th. Römer, J.-D. Macchi, Ch. Nihan ; Genève : Labor et Fides, 2004) 180-185.

"Un jugement prophétique contre le roi d'Israël. En même temps une comparaison entre le TM et la LXX en 1 Rois 20:38-43 et 3 Règnes 21:39-43", *Le jugement dans l'un et l'autre Testament I. Mélanges offerts à Raymond Kuntzmann* (LD 197 ; Paris : Cerf, 2004) 133-148.

"Warum gibt es literalistische Übersetzungen in der Septuaginta? Am Beispiel hebräischer nicht paronomastisch verwendeter absoluter Infinitive", *Im Brennpunkt : Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel,* Vol. 2 (Hg. S. Kreuzer, H.J. Lesch ; Stuttgart : Kohlhammer Verl., 2004) 151-162.

2003

Studien zu Propheten und Religionsgeschichte (SBAB 36 ; Stuttgart : Verl. kath. Bibelwerk, 2003).

Ed., *The Earliest Text of the Hebrew Bible. The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered* (SBLSCS 32 ; Leiden-Boston : Brill, 2003).

"Das fürbittend sühnende Martyrium. 2 Makk 7:37-38 und das Kelchwort Jesu", *FZPhTh* 50 (2003) 283-292.

"Die ersten Bibelkonkordanzen", *Studien zu Propheten und Religionsgeschichte...*, 185-191.

"Die Heilige Schrift subsistiert gleichzeitig in mehreren kanonischen Formen", *Studien zu Propheten und Religionsgeschichte...*, 192-200.

"Die Stiftungserzählung des Brandopfers (Gen 8,20-21)", *Studien zu Propheten und Religionsgeschichte...*, 143-154.

"Ein unerkanntes Tiqqûn Sôferîm in der Chronologie Josaphats von Juda und seine Auswirkungen", *Studien zu Propheten und Religionsgeschichte...*, 116-131.

"Erlässt Umkehr Schuld oder vermindert sie Strafe? Jesus Sirach (Sir 17), Nabots Weinberg (1 Kön 21)., Ezechiel (Ez 18), zugleich ein Beitrag zum Verhältnis zwischen massoretischem Text und Septuaginta in 1 Kön 21", *Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen. FS Johannes Marböck anlässlich seiner Emeritierung* (Hg. I. Fischer, U. Rapp, J. Schiller ; BZAW 331 ; Berlin : W. de Gruyter, 2003) 349-358.

"Gab es im 7. Jh. in Jerusalem einen Tempelschreiber? Die einzige Erwähnung eines Tempelschreibers in der Bibel (2 Kön 22,3 LXX)", *Horizonte biblischer Texte. FS für Josef Oesch zum 60. Geburtstag* (Hg. A. Vonach, G. Fischer ; OBO 196 ; Fribourg-Göttingen : Academic Press-Vandenhoeck & Ruprecht, 2003) 39-46.

"Isaïe 63:9, le Livre des Jubilés et l'Ange de la face", *Studien zu Propheten und Religionsgeschichte...*, 17-26.

"Junge Garden oder akrobatische Tänzer? Das Verhältnis zwischen 1 Kön 20 MT und 3 Regn 21 LXX", *The Earliest Text of the Hebrew Bible. The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered* (ed. Adrian Schenker ; SBLSCS 32 ; Leiden-Boston : Brill, 2003) 17-34.

"Neuer Stadtteil oder Neuaufbau Jerusalems? Nochmals Jer 31,38-40", *Studien zu Propheten und Religionsgeschichte...*, 58-71.

"Propheten schon vor Mose und Esras Verbot der Mischehen : zwei ungelöste Probleme im Esrabuch", *Studien zu Propheten und Religionsgeschichte...*, 132-139.

"Urtext, Kanon und antike Bibelausgaben", *Studien zu Propheten und Religionsgeschichte...*, 201-210.

"Versöhnung, I. Altes Testament", *TRE* 35, Lieferung 1/2 (Berlin-New York : W. de Gruyter, 2003) 16-18.

"Was bedeutet die Wendung 'einen Altar heilen' in 1 Könige 18:30?", *Studien zu Propheten und Religionsgeschichte...*, 99-115.

"What Connects the Incest Prohibitions with the Other Prohibitions Listed in Leviticus 18 and 20 ?", *The Book of Leviticus. Composition and Reception* (ed. R. Rendtorff, R.A. Kugler ; FIOTL 3, VTSup 93 ; Leiden-Boston : Brill, 2003) 162-185.

2002

Douceur de Dieu et violence des hommes. Le quatrième chant du serviteur de Dieu (Connaître la Bible 29 ; Bruxelles : Lumen vitae, 2002) (trad. abrégée de l'allemand : *Lamm und Knecht Gottes [Jesaja 53]* [SBS 190 ; Stuttgart : Verlag katholisches Bibelwerk, 2001]).

El libro de la Sabiduría (Guía espiritual del Antiguo Testamento ; Madrid : Editorial Ciudad Nueva, 2002) (trad. de l'italien : *Il libro della Sapienza* [Roma : Città Nuova Editrice, 1996]).

"A causa da crise dos casamentos mistos em Esdras : uma nova explicaçao", *Utopia urgente. Escritos em homenagem a Frei Carlos Josaphat Pinto de Oliveira nos seus 80 anos* (ed. Frei Betto, A. Bezerra de Menezes, Th. Jensen ; São Paulo : Casa Amarela educ, 2002) 419-427.

"Responsabilité et peine dans le droit israélite ancien", *Ethique et droit* (éd. François Dermange et Laurence Flachon ; Le champ éthique 38 ; Genève : Labor et Fides, 2002) 135-142.

"Vergebung der Sünden, I. Altes Testament", *TRE* 34, Lieferung 4/5 (Berlin-New York : W. de Gruyter, 2002) 663-666.

2001

Knecht und Lamm Gottes (Jesaja 53). Übernahme von Schuld im Horizont der Gottesknechtlieder (SBS 190 ; Stuttgart : Verl. Kath. Bibelwerk, 2001).

La legge dell'Antico Testamento volto dell'umano. Una chiave di lettura per le leggi bibliche (Sussidi biblici, 73 ; Reggio Emilia : Ed. San Lorenzo, 2001) (trad. : *La Loi de l'Ancien Testament, visage de l'humain* [Connaître la Bible, 1 ; Bruxelles, Lumen vitae, 1997]).

"Comment l'histoire littéraire, canonique et textuelle concourent toutes les trois dans la première phase de l'histoire du texte de la Bible. Les versions anciennes de la Bible comme reflets d'activités éditoriales officielles dans le texte hébreu avant le début de notre ère", *"E fu per la mia bocca dolce come il miele" (Ez 3,3). Il testo biblico tra fissità canonica e mobilità storica* (ed. S. Barbaglio ; Atti dell'XI convegno di studi veterotestamentari Torreglia 6-8 settembre 1999 ; Ricerche storico-bibliche, Bologna : Edizioni Dehoniane, 2001) 87-94.

"Der biblische Fundamentalismus und die katholische Kirche", *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 30 (2001) 507-512

"Die Verwandtschaft zwischen dem Gebot der Elternehrung und den Inzestverboten im Alten Testament. Dekalog Ex 20:12 ; Dt 5:16 und die Liste Lev 18:6-23", *Anthropotes* 18 (2001) 33-42.

"Die zwei Erzählungen von Joabs Tod (1 Kön 2:28-34) im masoretischen Text und in der LXX", *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Oslo 1998* (ed. B.A. Taylor ; SBLSCS 51 ; Atlanta : Society of Biblical Literature, 2001) 27-35.

"Gott als Stifter der Religionen der Welt. Unerwartete Früchte textgeschichtlicher Forschung", *La double transmission du texte biblique. Etudes d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker* (éd. Y. Goldman, Ch. Uehlinger ; OBO 179 ; Fribourg Suisse : Editions universitaires, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2001) 99-102.

"Götter und Engel im Septuaginta-Psalter. Text- und religionschichtliche Ergebnisse aus drei textkritischen Untersuchungen", *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte* (Hg. E. Zenger ; HBS 32 ; Freiburg i.Br. u.a. : Herder, 2001) 185-195.

"L'Ecriture Sainte subsiste en plusieurs formes canoniques simultanées", *L'interpretazione della Bibbia nella chiesa. Atti del simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, settembre 1999* (Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2001) 178-186.

"La profanation d'images cultuelles dans la guerre. Raisons explicites et raisons implicites de l'aniconisme israélite dans les textes de la Bible", *RB* 108 (2001) 321-330 (= *Studien zu Propheten und Religionsgeschichte* [2003] 177-184).

"Versöhnungstag. (I) Altes Testament", *Neues Bibellexikon*, Lieferung 14/15 (Düsseldorf-Zürich : Benziger, 2001) 1017-1020.

"What Use is Textual Criticism for Old Testament Exegesis? - with an Explanation of the Text Critical Apparatus in the Biblia Hebraica Quinta", *Tell me the Word Easy to Understand. Textual Criticism and*

Bible Translation. Festschrift Young-Jin Min, vol. 1 (ed. Tai-il Wang ; Seoul : Christian Literature Society of Korea, 2001) 89-97.

Avec I. Himbaza, "Le Pentateuque samaritain de la Bibliothèque cantonale et universitaire Fribourg (Suisse) L 2057", *Alttestamentliche Forschung in der Schweiz. Festschrift der Theologischen Zeitschrift zum XVII. Kongress der IOSOT 2001 in Basel*, *TZ* 57 (2001) 222-226.

2000

Recht und Kult im Alten Testament. Achtzehn Studien (OBO 172 ; Freiburg/Schweiz : Universitätsverlag, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2000).

Septante et texte massorétique dans l'histoire la plus ancienne de 1 Rois 2-14 (CahRB 48 ; Paris : Gabalda, 2000).

"La différence des peines pour les vols de bétail selon le code de l'Alliance (Ex XXI, 37 et XXII, 3)", *RB* 107 (2000) 18-23.

"La douceur et le sacré. Les sacrifices comme expression de la douceur divine", *Religions et violences. Sources et interactions* (éd. A. Nayak ; Fribourg : Editions universitaires, 2000) 219-228.

"La plus ancienne formulation de la peine avec sursis dans l'histoire du droit", *ZABR* 6 (2000) 113-126.

"Le contrat successoral en droit gréco-égyptien et la διαθήκη dans la Septante", *ZABR* 6 (2000) 175-185.

"Le peuple juif après la venue du Christ Jésus", *Judaïsme, anti-judaïsme et christianisme. Colloque de l'Université de Fribourg, 16-20 mars 1998* (Saint-Maurice : Ed. Saint-Augustin, 2000) 81-90.

"Le tribunal des femmes et un vol légitime, Gen 31,1-25 et Ex 21,7-11", *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Genèse 25 - 36. Mélanges offerts à Albert de Pury* (éd. Jean-Daniel Macchi, Thomas Römer ; Le monde de la Bible 44 ; Genève : Labor & Fides, 2001) 137-143.

"The Inheritance Contract in Greco-Egyptian law and diatheke in the Septuagint", *Journal of Biblical Text Research* 7 (Aug. 2000) 36-60.

1999

Percorsi biblici della riconciliazione. Trad. italiana di Alessandro Barchi e Ernesto Borghi di "Chemins bibliques de la non-violence". Postfazione di Dalmazio Mongillo o.p. (Reggio Emilia : Ed. San Lorenzzo, 1999).

"A Sad Chapter in the History of Exegesis of the Psalms. Ps 53 Explained by the Karaite Yaphet ben Eli (10th c. AD)," *Vaiharai (the Dawn)* 4 (1999) 184-187.

"Corvée ou ressources de Salomon? TM 1 Rois 9,15 - 23 et LXX 3 Règnes 10,23 - 25", *RScRel* 74 (Aspects de la Bible grecque) (1999) 151- 164.

"Diatheke pour berît. L'option de traduction de la LXX à la double lumière du droit successoral ptolémaïque et du livre de la Genèse," *Lectures et relectures de la Bible (Festschrift P.-M. Bogaert)* (éd. J.-M. Auwers, A. Wénin ; BTEL 144 ; Leuven : University Press - Ed. Peeters, 1999) 125-131.

"'Et comme le sacrifice de l'holocauste il les agréa' (Sg 3,6). Les premières comparaisons du martyre avec un sacrifice dans l'Ancien Testament," *Treasures of Wisdom (Festschrift Maurice Gilbert)* (ed. N. Calduch-Benages, J. Vermeylen ; BTEL 143 ; Leuven : University Press - Ed. Peeters, 1999) 351-356.

"Sühne, A.T.", *TRE* 32, Lieferung 2/3 (Berlin-New York : W. de Gruyter, 2000) 335-338.

"Sühne", *Neues Bibellexikon*, 13. Lieferung (Düsseldorf-Zürich : Benziger, 1999) 720-727.

"Sünde", *Neues Bibellexikon*, 13. Lieferung (Düsseldorf-Zürich : Benziger, 1999) 728-734.

"Welche Verfehlungen und welche Opfer in Lev 5,1-6?", *Levitikus als Buch* (Hg. H.-J. Fabry, H.-W. Jüngling ; BBB 119 ; Berlin-Bodenheim b. Mainz : Philo, 1999) 249-261.

1998

"Altes Testament und Liturgie (Literatur-Bulletin)", *Archiv für Liturgiewissenschaft* 40 (1998) 170-181.

"Ceslas Bernard Spicq OP (1901-1992) : La force de la parole originelle", *Theologische Profile – Portraits théologiques. Schweizer Theologen und Theologinnen im 19. und 20. Jahrhundert* (Hg. B. Bürki, St. Leimgruber ; Freiburg/Schweiz : Universitätsverlag - Paulusverlag, 1998) 197-206.

"Der Boden und seine Produktivität im Sabbat- und Jubeljahr. Das dominium terrae in Ex 23,10f und Lev 15,2-12", *Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen* (Hg. H.-P. Mathys ; BThSt 33 ; Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1998) 94-106 (= *Recht und Kult im Alten Testament* [2000] 123-133).

"Die Analyse der Intentionalität im Bundesbuch (Ex 21 - 22)", *ZABR* 4 (1998) 209-217 = *JNSL* 24/2 (1998) 1-12.

"Expiation", *Dictionnaire critique de théologie* (éd. J.-Y. Lacoste ; Paris : PUF, 1998) 452-454.

"Hans Urs von Balthasars Theologie des Judentums," *FZPhTh* 46 (1998) 214-222.

"Hans Urs von Balthasar et le judaïsme", *Pierre d'angle* 3 (1998) 123-128.

"Kinder der Prostitution, Kinder ohne Familie und ohne soziale Stellung. Ein freundschaftliches Sed contra für Lothar Ruppert und eine These zu Hos 1", *Ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil (Jesaja 45,7). Studien zur Botschaft der Propheten (FS Lothar Ruppert zum 65. Geburtstag)* (Hg. F. Diedrich, B. Willmes ; FB 88 ; Würzburg : Echter Verl., 1998) 355-369 (= *Studien zu Propheten und Religionsgeschichte* [2003] 72-82).

"L'avènement biblique d'un sanctuaire unique", *Le monde de la Bible* 113 (septembre - octobre 1998) 43-46.

"Le Dieu unique, les dieux et les anges", *Le retour des anges* (Les Cahiers du Centre d'Etudes du Saulchoir 6 ; Paris : Le Centre d'Etudes du Saulchoir, 1998) 9-20.

"Le monde à venir dans l'Ancien Testament", *LumVie* 239 (1998) 25-31.

"Ordensgelübde im Licht biblischer Gelübde. Ein Beitrag zur ekklesiologischen Funktion der Ordensgelübde", *Kirche, Kultur, Kommunikation. Peter Henrici zum 70. Geburtstag* (Hg. U. Fink, R. Zihlmann ; Zürich : NZN Verl, 1998) 309 - 316.

"Pureté/impureté", *Dictionnaire critique de théologie* (éd. J.-Y. Lacoste ; Paris : PUF, 1998) 961-962 (= *Recht und Kult im Alten Testament* [2000] 22-27).

"Sind wir unnütze oder nichtsnutzige oder unbeholfene, hilflose Knechte? Die Bedeutung von *achreios* in Luk 17,10", *Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstösse zum Christsein heute (FS für Hermann-Josef Venetz)* (Hg. S. Bieberstein, D. Kosch ; Luzern : Exodus Verl., 1998) 141-146.

"The Biblical Legislation on the Release of Slaves : the Road from Exodus to Leviticus", *JSOT* 78 (1998) 23-41 (= *Recht und Kult im Alten Testament* [2000] 134-149).

1997

La loi de l'Ancien Testament, visage de l'humain (Connaître la Bible 1 ; Bruxelles : Lumen vitae, 1997).

Hg., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5. verbesserte Auflage (Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1997).

"Besonderes und allgemeines Priestertum im Alten Testament. Ex 19,6 und Jes 61,6 im Vergleich", *Pfarrei in der Postmoderne? Gemeindebildung*

in nachchristlicher Zeit (FS Leo Karrer) (Hg. A. Schifferle ; Freiburg-Basel-Wien : Herder, 1997) 111-116.

"Jéroboam et la division du royaume dans le texte massorétique et la Septante ancienne", *IX Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Cambridge, 1995* (ed. B.A. Taylor ; SBLSCS 45 ; Atlanta, Georgia : Scholars Press, 1997) 171-176.

"Keine Versöhnung ohne Anerkennung der Haftung für verursachten Schaden. Die Rolle von Haftung und Intentionalität in den Opfern *ḥaṭṭāt* und *'āšām* (Lev 4-5)", *ZABR* 3 (1997) 164-173 (= *Recht und Kult im Alten Testament* [2000] 113-122).

"Kult II. Altes Testament", *LTK*, Bd. 5, 3. Aufl. (Freiburg i.Br. : Herder, 1997) Sp. 505-506.

"Le monothéisme israélite : un Dieu qui transcende le monde et les dieux", *Bib* 78 (1997) 436-448 (= *Studien zu Propheten und Religionsgeschichte* [2003] 162-176).

"Once Again, the Expiatory Sacrifices", *JBL* 116/4 (1997) 697-699.

"Priesterweihe", *Neues Bibel-Lexikon*, Bd. 3, Lieferung 11 (Zürich-Düsseldorf : Benziger, 1997) Sp. 171-172.

1996

Il libro della Sapienza (Guide spirituali dell'Antico Testamento ; Roma: Città Nuova editrice, 1996).

"Charisme de fondation et mission dans la vie consacrée selon *Congregavit nos*. Un document important pour la théologie de la vie consacrée", *Vie consacrée* 68 (1996) 140-150.

"Die Entlassung der Götter aus ihren Funktionen unter den Völkern. Zur Rolle der Religionen nach Micha IV 5", *Dialog. Auf dem Weg zur Wahrheit und zum Glauben* (Hg. F. Prcela ; Zagreb : Nakladni zavod Globus, Mainz : Matthias Grünewald Verlag, 1996) 23-26 (= *Studien zu Propheten und Religionsgeschichte* [2003] 91-95).

"Drei Mosaiksteinchen : 'Königreich von Priestern', 'Und ihre Kinder gehen weg', 'Wir tun und wir hören' (Exodus 19,6 ; 21,22 ; 24,7)", *Studies in the Book of Exodus. Redaction, Reception, Interpretation* (ed. M. Vervenne ; BETL 126 ; Leuven : University Press, Peeters, 1996) 367-380 (= *Recht und Kult im Alten Testament* [2000] 90-103).

"'Ein Königreich von Priestern' (Ex 19,6). Welche Priester sind gemeint?" *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 25 (1997) 483-490 (= *Studien zu Propheten und Religionsgeschichte* [2003] 155-161).

"Eine Neuausgabe der Biblia Hebraica", *Zeitschrift für Althebraistik* 9 (1996) 58-61.

"Gewollt dunkle Wiedergaben in LXX? Am Beispiel von Ps 28(29),6", *Theologische Probleme der Septuaginta und der hellenistischen Hermeneutik* (Hg. H. Graf Reventlow ; München : Kaiser, Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 1997) 63-71 (= Wiederabdruck : "Gewollt dunkle Wiedergaben in LXX? Am Beispiel von Ps 28(29),6", *Bib* 75 (1994) 546-555).

"Hand II. Biblisch-theologisch", *LTK*, Bd. 4, 3. Aufl. (Freiburg i.Br. : Herder, 1995) Sp. 1168.

"Jéroboam et la division du royaume dans la Septante ancienne. LXX 1 R 12 :24a-z, TM 11-12 ; 14 et l'histoire deutéronomiste", *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (éd. A. de Pury, Th. Römer, J.-D. Macchi ; Le monde de la Bible 34 ; Genève : Labor et Fides, 1996) 193-236.

"La *loi de la divinité*, le rachat des fils-premiers nés et le sens de la Pâque en Sagesse 18,9", *RevScRel* 70 (1996) 183-187 (= *Recht und Kult im Alten Testament* [2000] 173-177).

"La profession religieuse comme proclamation de la foi et édification de l'Eglise. Contribution de théologie biblique à la théologie des voeux", *Vie consacrée* 68 (1996) 368-376.

"Les premières concordances bibliques", *Sources* 22 (1996) 94-100.

"Polyglotten", *TRE* 27 (Berlin-New York : W. de Gruyter, 1996), 22-25.

"Sechster Sonntag, Lev 13,1-2.43ac.44ab.45-46", *Unsere Hoffnung – Gottes Wort. Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage. Auslegung und Verkündigung. Lesejahr B* (Hg. E. Schulz, O. Wahl ; Frankfurt a.M. : J. Kencht, 1996) 331-334.

"Traum und Träume in der Bibel", *Der Traum. Interdisziplinäre Seminare der Universität Freiburg* (Hg. E. Marsch ; Seges NF 15 ; Freiburg Schweiz : Universitätsverlag, 1996) 1-16.

"Un cas de critique narrative au service de la critique textuelle (1 Rois 11,43-12,3.20)", *Bib* 77 (1996) 219-226.

"Un royaume de prêtres?", *Communio* 21 (1996) 33-41.

"Universalismo y reconciliación de los pueblos (Is 19,16 - 25)", *Selecciones de teología* 35 (1996) 279-282 (gekürzte Fassung des Aufsatzes in *Rivista biblica* 43 (1995) 321-329)

1995

"2 Kön 4,8-11.14-16a", *Unsere Hoffnung – Gottes Wort. Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage. Auslegung und Verkündigung* (Hg. E. Schulz, O. Wahl ; Frankfurt a. M. : J. Knecht, 1995) 398-400.

"'Ehre Vater und Mutter'. Das vierte Gebot in der Gesamtordnung des Dekalogs", *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 24 (1995) 11-17.

"Eid", *LTK*, Bd. 3, 3. Aufl. (Freiburg i.Br. : Herder, 1995) 521-523.

"Gelübde II. Biblisch", *LTK*, Bd. 4, 3. Aufl. (Freiburg i.Br. : Herder, 1995) 414-415.

"La fine della storia d'Israele ricapitolerà il suo inizio. Esegesi d'Is 19,16-25", *Rivista biblica* 43 (1995) 321-330.

"Septuaginta und christliche Bibel", *TRev* 91 (1995) 459-464.

"Y a-t-il une dimension ministérielle de la vie consacrée dans l'Eglise?", *RevScRel* 69 (1995) 239-253.

1994

"2 Sam 12,7-10,13", *Unsere Hoffnung – Gottes Wort. Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage. Auslegung und Verkündigung* (Hg. E. Schulz, O. Wahl ; Frankfurt a. M. : J. Knecht, 1994) 388-391.

"Der alttestamentliche Text in den vier grossen Polyglottenbibeln nach dem heutigen Stand der Forschung", *TRev* 90 (1994) 180-188.

"Eine geplante Neuausgabe der hebräischen Bibel", *Judaica* 50 (1994) 151-155.

"Gewollt dunkle Wiedergaben in LXX? Am Beispiel von Ps 28(29),6", *Bib* 75 (1994) 546-555.

"Interprétations récentes et dimensions spécifiques du sacrifice "ḥaṭṭâṭ", *Bib* 75 (1994) 59-70.

"La rédaction longue du livre de Jérémie doit-elle être datée au temps des premiers Hasmonéens?", *ETL* 70 (1994) 281-293.

"Les sacrifices d'alliance, Ex XXIV,3-8, dans leur portée narrative et religieuse. Contribution à l'étude de la *berît* dans l'Ancien Testament", *RB* 101 (1994) 481-494 (= *Recht und Kult im Alten Testament* [2000] 77-89).

"Les sacrifices dans la Bible", *Revue de l'Institut catholique de Paris* 50 (1994) 89-105 (= *Recht und Kult im Alten Testament* [2000] 7-21).

"Sacrifices anciens, sacrifice nouveau dans l'épître aux Hébreux", *LumVie* 43 (1994) 71-76.

1993

Dein Wort schenkt Leben. Biblische Besinnungen (Freiburg/Schweiz, 1993).

"Der nie aufgehobene Bund. Exegetische Beobachtungen zu Jer 31,31-34", *Der Neue Bund im Alten. Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente* (Hg. E. Zenger ; QD 146 ; Freiburg i. Br.-Basel- Wien : Herder, 1993) 85-112 [= *Studien zu Propheten und Religionsgeschichte* [2003] 27-52).

"Die Reihenfolge der Gebote auf der zweiten Tafel. Zur Systematik des Dekalogs", *Das Gewicht der Gebote und die Möglichkeiten der Kunst. Krzysztof Kiezlowskis "Dekalog"-Filme als ethische Modelle* (Hg. Walter Lesch, Matthias Loretan ; Studien zur theologischen Ethik, Etudes d'éthique chrétienne 53 ; Freiburg i.Ue. : Universitätsverlag, Freiburg i.Br. : Herder, 1993) 145-159 (= *Recht und Kult im Alten Testament* [2000] 52-66).

"Die Rolle der Religion bei Maimonides und Thomas von Aquin. Bedeutung der rituellen und liturgischen Teile der Tora nach dem *Führer der Unschlüssigen* und der *Theologischen Summe*", *Ordo sapientiae et amoris. Hommage au Professeur Jean-Pierre Torrell OP à l'occasion de son 65e anniversaire* (éd. C.-J. Pinto de Oliveira ; Studia Friburgensia n.s. 78 ; Fribonrg : Editions universitaires, 1993) 169-193.

"Karäer im Maghreb. Zur epigraphischen Evidenz", *Bulletin d'études karaïtes* 3 (1993) 9-13.

"La liberazione degli schiavi a Gerusalemme secondo Ger 34,8-22", *Rivista biblica* 41 (1993) 453-458.

1992

Hg. und Einleitung, *Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament mit einer Bibliographie 1969-1991 zum Opfer in der Bibel von Vincent Rosset* (FAT 3 ; Tübingen : Mohr, 1992).

"Die Anlässe zum Schuldopfer Ascham", *Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament mit einer Bibliographie 1969-1991 zum Opfer in der Bibel* (Hg. Adrian Schenker ; FAT 3 ; Tübingen : Mohr, 1992) 45-66.

"Neues Jerusalem, neuer Tempel (Jer 31,38-40). An den Urspüngen eines biblischen und liturgischen Symbols", *Miteinander. Für die vielfältige Einheit der Kirche. Festschrif für Anton Hänggi* (Hg. A. Schifferle ; Basel-Freiburg-Wien : Herder, 1992) 163-167 (= *Studien zu Propheten und Religionsgeschichte* [2003] 53-57).

1991

Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien (OBO 103 ; Freiburg/Schweiz : Universitätsverlag, Göttingen : Vandenhock & Ruprecht, 1991).

"Dynamique de dépassement dans la loi ancienne", *Novitas et veritas vitae. Aux sources du renouveau de la morale chrétienne. Mélanges offerts au Professeur Servais Pinckaers à l'occasion de son 65e anniversaire* (éd. C.-J. Pinto de Oliveira ; Etudes d'éthique chrétienne ; Fribourg : Editions universitaires, Paris : Cerf, 1991) 3-8 (= *Recht und Kult im Alten Testament* [2000] 33-38).

"Gleichnis eines gescheiterten Vergleichs? Mk 12,1-9 par", *Text und Sinn im Alten Testament...*, 263-271.

1990

Versöhnung und Widerstand. Bibeltheologische Untersuchung zum Strafen Gottes und der Menschen, besonders im Lichte von Exodus 21-22 (SBS 139 ; Stuttgart : Verlag Katholisches Bibelwerk, 1990).

"Der Unterschied zwischen Sündopfer חטאת und Schuldopfer אשם im Licht von Lv 5,17-19 und 5,1-6", *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies. Papers read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989* (ed. C. Brekelmans, J. Lust ; BETL XCIV ; Leuven : University Press, Peeters, 1990) 115-123 (= *Recht und Kult im Alten Testament* [2000] 104-112).

"Zeuge, Bürge, Garant des Rechts. Die drei Funktionen des 'Zeugen' im Alten Testament", *BZ* (1990) 87-90 (= *Recht und Kult im Alten Testament* [2000] 3-6).

"Zugefügtes Leiden. Verantwortung – Schuld – Befreiung", *Gottes fremde Sprache. Das Kreuz mit dem Leid* (L. Karrer ; Freiburg i.Br. : Christophorus-Verl., 1990) 89-114.

1989

"Auf dem Weg zu einer kritischen Ausgabe von Jafet ben Elis Kommentar zu den Psalmen", *Bulletin d'études karaïtes* 2 (1989) 29-38.

"Die Geburtswehen der messianischen Zeit nach Japhet ben Eli", *Bulletin d'études karaïtes* 2 (1989) 39-46.

"Gelübde im Alten Testament : unbearchtete Aspekte", *VT* 29 (1989) 87-90 (= *Recht und Kult im Alten Testament* [2000] 28-32).

1988

"Affranchissement d'une esclave selon Ex 21,7-11" *Bib* 69 (1988) 547-556 (= *Text und Sinn im Alten Testament* [1991] 207-216).

"Anthorpomorphismus", *Neues Bibel-Lexikon* (Düsseldorf-Zürich : Benziger, 1988) 109-111.

"Hauptprobleme der Auslegung des Alten Testament heute am Beispiel von 1 Kön 22,1-38", *L'Ancien Testament dans l'Eglise* (Les études théologiques de Chambésy 8 ; Chambésy-Genève, 1988) 141-150.

"Hiob. Gibt es Trost im Leid ?", *Wort und Antwort* 29 (1988) 161-165.

"Karäer", *TRE* 17 (Berlin-New York : W. de Gruyter, 1988) 625-628.

"L'origine de l'idée d'une alliance entre Dieu et Israël dans l'Ancien Testament", *RB* 95 (1988) 184-194 (= *Recht und Kult im Alten Testament* [2000] 67-76).

"'Vous serez mes témoins.' Témoins dans la Bible", *Ecritures* 3 (1988) 4-11.

1987

Chemins bibliques de la non-violence (Chambray-lès-Tours : C.L.C., 1987) (traduction de *Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament; mit einem Ausblick auf das Neue Testament* [Biblische Beiträge 15 ; Freiburg/Schweiz : Verl. Schweizerisches Katholisches Bibelwerk, 1981]).

"'Auch wenn ich alt und grau werde, verlässt du mich nicht.' Altern in der Heiligen Schrift", *Diakonia* 18 (1987) 160-164.

"Die Ehre einer Frau, 'Heiratsschwindel' und Beweisverfahren in Israel" (Rez. C. Locher, *Die Ehre einer Frau in Israel. Exegetische und rechtsvergleichende Studien zu Deuteronomium 22,13-21* [OBO 10 ; Freiburg/Schweiz : Universitätsverlag, Göttingen : Vandenhock & Ruprecht, 1986]), *FZPhTh* 34 (1987) 237-242.

"Die Lehre vom Ursprung des biblischen Schrift- und Aussprachesystems im Kairoer Prophetenkodex und das karäische Bekenntnis Moshe Ben Aschers", *Judaica* 43 (1987) 238-247 (= *Text und Sinn im Alten Testament* [1991] 234-245).

"La liturgie du pardon dans l'Acien Testament", *Les Echos de Saint-Maurice* 83 (1987) 172-173.

"La signification du décalogue", *Ecriture* 2 (1987) 57-60.

"La signification du décalogue. II. Les commandements", *Ecritures* 2 (1987) 101-105.

1986

"Die Segnung des siebten Schöpfungstages. Zum besonderen Segen in Gen 2,3", *Der Sonntag. Anspruch – Wirklichketi – Gestaltung (FS Jakob Baumgartner)* (Hg. A.M. Altermatt, Th.A. Schnitker ; Würzburg : Echter Verl., Freiburg/Schweiz : Universitätsverl, 1986) 19-29 (= *Recht und Kult im Alten Testament* [2000] 41-51).

"Gerichtsverkündigung und Verblendung bei den vorexilischen Propheten", *RB* 93 (1986) 563-580 (= *Text und Sinn im Alten Testament* [1991] 217-234).

"L'héritage de la liturgie juive dans la première commuanuté chrétiennne", *Les Echos de Saint-Maurice* 16 (1986) 111-114.

"Steht der Prophet unter dem Zwang zu weissagen, oder steht Israel vor der Evidenz der Weisung Gottes in der Weissagung der Propheten ? Zur Interpretation von Amos 3,3-8", *BZ* 30 (1986) 250-256 (= *Studien zu Propheten und Religionsgeschichte* [2003] 83-90).

"Sühne statt Strafe und Strafe statt Sühne! Zum biblischen Sühnebegriff", *Sühne und Versöhnung* (Hg. J. Blank, J. Werbick ; Theologie zur Zeit 1 ; Düsseldorf : Patmos Verl., 1986) 10-20.

1985

"Der Monotheismus im ersten Gebot, die Stellung der Frau im Sabbatgebot und zwei andere Sachfragen zum Dekalog", *FZPhTh* 32 (1985) 323-341 (= *Text und Sinn im Alten Testament* [1991] 187-205).

"Expations profane, cultuelle et eucharistique", *Communio* 10 (1985) 8-15.

"Heil und Erlösung, II. Altes Testament", *TRE* 14 (Berlin : W. de Gruyter, 1985) 609-616.

"Honneur de Dieu et satisfaction chez saint Anselme et dans la Bible", *Sources* 9 (1985) 49-54.

"Was übersetzen wir? Fragen zur Textbasis, die sich aus der Textkritik ergeben (am Beispiel von Jer 34)", Die Übersetzung der Bibel – Aufgabe der Theologie (Hg. J. Gnilka, H.P. Rüger ; Texte und Arbeiten zur Bible 2 ; Bielefeld : Luther-Verlag, 1985) 65-80 (= *Text und Sinn im Alten Testament* [1991] 247-262).

1984

"Der Karäer Jafet ben Eli, die Buyiden und das Datum seines Danielkommentars", *Bulletin d'études karaïtes* 1 (1984) 19-26.

"Eléments pour une théologie biblique de la peine", *Le supplément* 151 (1984) 89-105.

"La difficile tâche de la critique des religions", *Dialogue* 103 (Kigali, Rwanda, 1984) 91-104.

"Rire sans méchanceté. De l'humour dans l'Ecriture sainte", *Les Echos de Saint-Maurice* 80 (1984) 97-100.

"Unser Leben durch Gottes Geist. Charisma und menschliche Existenz", *Wort und Antwort* 25 (1984) 65-70.

1983

"Das Zeichen des Blutes und Heilsgewissheit im Alten Testament. Die sühnende Funktion des Blutes auf dem Altar nach Lev 17.10-12", *Versuche das Leiden und Sterben Jesu zu verstehen* (Hg. W. Maas ; Schriftenreihe der Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg ; Freiburg i. Br. : Verlag Kath. Akademie, 1983) 70-91.

"Das Zeichen des Blutes und die Gewissheit der Vergebung im Alten Testament", *MTZ* 34 (1983) 195 –213 (= *Text und Sinn im Alten Testament* [1991] 167-185).

"Le conflit de deux vérités : les sciences bibliques à l'époque moderne", *Vérité et recherche – Wahrheit als Forschungsprinzip* (Défis et dialogues – Herausforderung und Besinnung 8 ; Fribourg : Presses universitaires, 1983) 9-18.

"Les conditions du combat prophétique ou les moyens et les attitudes de ceux qui s'engagent dans le combat pour la justice et la paix selon l'A.T.", *Actes du colloque: Le combat pour la justice et la paix, la vie religieuse et la théologie, 11–13 novembre 1982 au couvent Le Corbusier, Eveux* (L'Arbresle, 1983) 55-61.

1982

Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids. Eine Interpretation von 2 Samuel 24 (OBO 42 ; Freiburg/Schweiz : Universitätsverlag, Göttingen : Vandenhock & Ruprecht, 1982).

L'Eucarestia nell'Antico Testamento (trad. Giorgio Beari ; Già e non ancora 87 ; Milano, 1982).

Psalmen in den Hexapla. Erste kritische und vollständige Ausgabe der hexaplarischen Fragmente auf dem Rande der Handschrift Ottobonianus graecus 398 zu den Ps 24-32 (Studi e Testi 295 ; Città del Vaticano, 1982).

"*Köper* et expiation", *Bib* 63 (1982) 32-46 (= *Text und Sinn im Alten Testament* [1991] 120-134).

"Nebukadnezzars Metamorphose vom Unterjocher zum Gottesknecht. Das Bild Nebukadnezzars und einige mit ihm zusammenhängende

Unterschiede in den beiden Jeremia-Rezensionen", *RB* 89 (1982) 498-527 (= *Text und Sinn im Alten Testament* [1991] 136-165).

"Substitution du châtiment ou prix de la paix ?", *La pâque du Christ mystère de salut. Mélanges offerts au P. F.-X. Durrwell pour son 70e anniversaire* (éd. M. Benzerath, A. Schmid, J. Guillet ; LD 112 ; Paris : Cerf, 1982) 75-90.

"Vier alttestamentliche Abschnitte in der Verkündigung", *Handbuch zur Predigt* (Hg. G. Schüepp ; Einsiedeln : Benziger, 1982) 139-152.

"Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament" *BiKi* 2/2 (1982) 44-50.

1981

Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament; mit einem Ausblick auf das Neue Testament (Biblische Beiträge 15 ; Freiburg/Schweiz : Verl. Schweizerisches Katholisches Bibelwerk, 1981).

"Saure Trauben ohne stumpfe Zähne. Bedeutung und Tragweite von Ezechiel 18 und 33.10-20 oder ein Kapitel alttestamentlicher Moraltheologie", *Mélanges Dominique Barthélemy. Etudes bibliques offertes à l'occasion de son 60e anniversaire* (éd. P. Casetti, O. Keel, A. Schenker ; OBO 38 ; Freiburg/Schweiz : Universitätsverlag, Göttingen : Vandenhock & Ruprecht, 1981) 449-470 (= *Text und Sinn im Alten Testament* [1991] 97-118).

1980

"Das Gebet im Lichte der Psalmen. Skizze einer Theologie der Psalmen", *BiKi* 35/2 (1980) 37-41.

"Wein als Symbol in der altisraelitischen Religion und Gesellschaft", *Heiliges Land* 8 (1980) 42-46.

"Unwiderrufliche Umkehr und neuer Bund. Vergleich zwichen der Wiederherstellung Israels in Dt 4,25-31 ; 30,1-14 und dem neuen Bund in Jer 31,31-34", *FZPhTh* 27 (FS H. Stirnimann) (1980) 93-106 (= *Text und Sinn im Alten Testament* [1991] 83-96).

1979

"Die Tafel des Herzens. Eine Studie über Anthropologie und Gnade im Denken des Propheten Jeremia", *Vierteljahresschrift für Heilpädagogik und ihre Nachbargebiete* 48 (FS N. Luyten) (1979) 236-250 (= *Text und Sinn im Alten Testament* [1991] 236-250).

"Elemente volkstümlicher Religion im Alten Testament", *Widerentdeckung der Volksreligiosität* (Hg. J. Baumgartner ; Regensburg : 1979) 68-81 (= *Text und Sinn im Alten Testament* [1991] 55-67).

"Sterben und Unsterblichkeit im biblischen Denken", *Wenn Kinder nach dem Tode fragen. Hilfen für Katecheten und Eltern* (Hg. A. Gügler ; Luzern-München : Rex Verlag, 1979) 13-18.

1978

"Gott als Vater – Söhne Gottes. Ein vernachlässigter Aspekt einer biblischen Metapher", *FZPhTh* 25 (1978) 3-55 (= *Text und Sinn im Alten Testament* [1991] 1-53).

1977

Das Abendmahl Jesu als Brennpunkt des Alten Testamentes. Begegnung zwischen den zwei Testamenten – eine bibeltheologische Skizze (Biblische Beiträge 13 ; Freiburg/Schweiz : Verl. Schweizerisches Katholisches Bibelwerk, 1977).

1975

Hexaplarische Psalmenbruchstücke. Die hexaplarischen Psalmenfragmente der Handschriften Vaticanus graecus 752 und Canonicianus graecus 62 (OBO 8 ; Freiburg/Schweiz : Universitätsverlag, Göttingen : Vandenhock & Ruprecht, 1975).

1973

Ed., *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project - Compte rendu préliminaire et provisoire sur le travail d'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu*, 5 vol. (London-Stuttgart-New York : United Bible Society, Alliance Biblique Universelle, 1973-1980).

1965

Hg., eingeleitet und übersetzt, *Das Leben der heiligen Katharina von Siena (Legenda maior des Raimund von Capua)* (Heilige der ungeteilten Christenheit ; Düsseldorf : Patmos, 1965).

La liste des nations dans l'oracle de la coupe (Jr 25,16-26) : Juda, les peuples voisins et les grandes puissances

Pierre-Maurice Bogaert OSB
Maredsous – Louvain-la-Neuve

Dans l'examen du double texte du livre de Jérémie, texte court (LXX) et texte long (TM), la section des oracles sur les nations (désormais ON) constitue un enjeu important, puisque la section comme telle occupe une place différente dans le livre et que l'ordre des nations n'est pas le même à l'intérieur de la section.

Cependant, au moment de saluer un collègue qui a consacré nombre de ses travaux aux cas de double tradition,[1] ce n'est pas directement sur cet ensemble massif, long de plus de six chapitres, que je porterai l'attention, mais sur un passage relativement court, la liste des nations à l'intérieur de l'oracle de la coupe (désormais OC). Cette étude, destinée à préciser la place de Juda parmi les nations rejoint modestement un autre domaine de recherche, cher à Adrian Schenker, la théologie biblique.

L'hypothèse générale dans laquelle le présent travail se situe est celle, aujourd'hui fréquemment adoptée, selon laquelle le TM, que nous nommerons habituellement "texte long," est une relecture d'un "texte court" hébreu, fidèlement traduit en grec et conservé dans les meilleurs manuscrits de la LXX (surtout B et S), et parfois mieux encore dans les parties sauvées de l'antique version latine de la LXX.[2] Des fragments des deux types de

---

[1] Ses derniers travaux portent sur les Rois : A. Schenker, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher* (OBO 199 ; Freiburg/Schweiz : Academic Press Fribourg, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2004). Mais il a étudié également divers aspects du double texte de Jérémie.

[2] P.-M. Bogaert, "Le livre de Jérémie en perspective : les deux rédactions antiques selon les travaux en cours", *RB* 101 (1994) 363-406 ; dans la même ligne et pour une réponse aux objections, lire Y. Goldman, "Juda et son roi au milieu des nations. La dernière rédaction du livre de Jérémie", *The Book of Jeremiah and its Reception. Le livre de Jérémie et sa réception* (éd. A.H.W. Curtis & T. Römer ; BETL, 128 ; Leuven : University Press & Peeters, 1997) 151-182. Sur la *vetus latina*, voir P.-M. Bogaert, "La *vetus latina*

textes se trouvent parmi les manuscrits de Qumrân. Le texte long et le texte court étaient disponibles et lus au cours du 2e siècle av. J.-C.

Il conviendra de comparer la liste des nations dans l'OC selon le texte court et le texte long, sans oublier de situer l'OC dans l'ensemble du livre et en relation avec la longue section des ON. Celle-ci, on l'a dit, est transmise sous deux formes distinctes qui comportent, outre les différences majeures déjà décrites, de nombreuses différences locales, non moins intéressantes. Rappelons, pour ne plus y revenir, la disposition des ON dans les deux formes de textes :

texte court : LXX (R et Z)[3]	texte long : TM
Elam : R 25,14-20 ; Z 25,14-19 ; 26,1	25,15-38 Oracle de la coupe
Egypte : 26,2-28	Egypte : 46,1-28
Babel : 27,1-28,64	Philistins : 47,1-7
Philistins : 29,1-7	Moab : 48,1-47
Edom : R 30,1-16 ; Z 29,8-23	Ammon : 49,1-6
Ammon : R 30,17-22 ; Z 30,1-5	Edom : 49,7-22
Qedar : R 30,23-28 ; Z 30,6-11	Damas : 49,23-27
Damas : R 30,29-33 ; Z 30,12-16	Qedar : 49,28-33
Moab : 31,1-44	Elam : 49,34-39
Or. de la coupe: R 32,15-38 ; Z 32,1-24	Babel : 50,1-51,64

Dans différents travaux, parus ou à paraître, j'ai montré que le seul sens possible de la relecture va du texte court (modèle hébreu de la LXX) au texte long (TM). La finale de l'oracle sur l'Egypte amenant l'oracle sur les Philistins,[4] la finale de l'oracle sur Moab amenant l'oracle sur Ammon,[5] les

de Jérémie : texte très court, témoin de la plus ancienne Septante et d'une forme très ancienne de l'hébreu", *The Earliest Text of the Hebrew Bible. The Relation Between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered* (éd. A. Schenker ; SCS 52 ; Atlanta, GA : SBL, 2003) 51-82. Pour le passage étudié, Tyconius est le seul témoin vieux latin. Il cite à livre ouvert plusieurs longs passages de Jérémie : *The Book of Rules of Tyconius* (éd. F.C. Burkitt ; Texts and Studies 3,1 ; Cambridge : University Press, 1894) 53-54.

[3] L'édition manuelle de Rahlfs, que chacun a sous la main, présente une numérotation des chapitres et des versets qui peut être différente de celle de l'édition critique de J. Ziegler, *Jeremias. Baruch. Threni. Epistula Jeremiae* (Septuaginta. Vetus Testamentum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum XV ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1957, ²1976). Partout où c'est nécessaire, nous donnons d'abord la numérotation de Rahlfs (R), ensuite celle de Ziegler (Z).

[4] P.-M. Bogaert, "Relecture et déplacement de l'oracle contre les Philistins. Pour une datation de la rédaction longue (TM) du livre de Jérémie", *La Vie de la Parole. De l'Ancien au Nouveau Testament. Etudes d'exégèse et d'herméneutique bibliques offerts Pierre Grelot* (Paris : Desclée, 1987) 139-150.

titres en אשר[6] sont des arguments non réversibles. Il est important de le noter, car la ressemblance de l'ordre des nations dans l'OC (texte court et texte long) et la section des ON dans le seul texte long a pu servir d'argument en faveur de l'antériorité de l'ordre des nations selon le texte long des ON. Mais là n'est pas l'objet du présent travail.

Dans un premier temps, nous établirons le texte court et le texte long de la section de l'OC qui contient la liste des nations. Ensuite nous la situerons parmi les autres mentions de nations étrangères à l'intérieur du livre de Jérémie et tout particulièrement en relation avec le chap. 27TM (= 34LXX). Enfin nous examinerons successivement les deux formes de l'OC en faisant intervenir (trop brièvement) les deux formes de la section des ON. La conclusion visera à définir trois stades dans les rapports de Juda avec les nations, d'après les étapes de la rédaction du livre de Jérémie.

1. La liste des nations dans l'oracle de la coupe

Une synopse des deux formes du texte est nécessaire.[7] Les caractères gras dans la colonne de droite mettent en évidence les suppléments et les différences que l'on ne peut attribuer à la technique de traduction.

LXX R 32,15-26 ; Z 32,1-12	TM 25,15-26
15[1]. Ainsi a dit (le) Seigneur le Dieu d'Israël :	15. Car ainsi **m'**a dit YHWH Dieu d'Israël :
Prends la coupe de ce vin non mélangé de ma main,	Prends cette coupe du vin **de la colère**, de ma main,
et tu (la) feras boire à toutes les nations chez lesquelles je t'envoie.	et fais-la boire à toutes les nations chez lesquelles je t'envoie.
16[2]. Et elles vomiront	16. Et **elles boiront et** elles tituberont
et elles délireront devant l'épée	et elles délireront devant l'épée
que j'envoie parmi elles.	que j'envoie parmi elles.
17[3]. Et je pris la coupe de la main du Seigneur	17. Et je pris la coupe de la main de YHWH
et je la donnai à boire	et je la donnai à boire
aux nations auprès desquelles le	à **toutes** les nations auprès desquelles

[5] P.-M. Bogaert, "Heshbon entre Moab et Ammon. La finale ajoutée à l'oracle sur Moab en Jr 48,45-47TM" (BETL, à paraître).

[6] P.-M. Bogaert, "Le livre de Jérémie en perspective", 379-380 ; Id., "La datation par souscription dans les rédactions courte (LXX) et longue (TM) du livre de Jérémie" (éd. J. Joosten, à paraître).

[7] Voir déjà Y. Goldman, *Prophétie et royauté au retour de l'exil. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie* (OBO 118 ; Freiburg/Schweiz : Universitätsverlag, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1992) 212-213.

Seigneur m'avait envoyé,	YHWH m'avait envoyé,
18[4]. Jérusalem et les villes de Juda	18. Jérusalem, les villes de Juda
et ses rois et ses chefs,	et ses rois, ses princes,
pour faire d'eux un pays désert,	pour faire d'eux ruine,
une (terre) inhabitable,	désolation,
un objet de persiflage,	objet de persiflage **et malédiction**,
	comme aujourd'hui,
19[5]. et le Pharaon, roi d'Egypte,	19. Pharaon, roi d'Egypte,
et ses serviteurs et ses grands,	et ses serviteurs et ses princes,
20[6]. et tout son peuple,	et tout son peuple
et tous les "mélangés,"	**20.** tout le "mélange"
	et tous les rois de la terre de Uç
et tous les rois des "allophyles,"	et tous les rois **de la terre** des Philistins
Ascalon et Gaza et Akkaron	et Ascalon et Gaza et Eqron
et le reste d'Azoth.	et le reste d'Ashdod,
21[7]. et l'Idumée	21. Edom,
et la Moabitide	Moab
et les Fils d'Ammon,	et les Fils d'Ammon,
22[8]. et le[s] rois de Tyr	22. et **tous** les rois de Tyr
et le[s] rois de Sidon	et **tous** les rois de Sidon
et les rois	et les rois **de l'Ile**
qui sont au-delà de la Mer	qui est au-delà de la Mer,
23[9]. et Dedan et Theman	23. et Dedan et Tema
et Rôs/Bosor	et **Buz**,
et tout qui est rasé sur sa face,	et toutes les "tempes rasées,"
	24. et tous les rois d'Arabie,
24[10].et tous les "mélangés"	et tous **les rois** du "mélange"
qui campent dans le désert,	qui campent dans le désert,
	et tous les rois de Zimri,
25[11]. [et tous les rois d'Elam[8],]	et tous les rois d'Elam,
et tous les rois des Perses,	et tous les rois des **Mèdes**,
26[12]. et tous les rois (venant) de l'Orient,	26. et tous les rois du **Nord**,
éloignés et proches, chacun contre son frère,	proches et éloignés, chacnn contre son frère,
et tous les royaumes	et tous les royaumes **de la terre**
sur la face de la terre.	qui sont sur la face **du sol**.
	Et le roi (de) Sheshak boira après eux.

8 Les crochets sont expliqués dans le commentaire qui suit.

Il convient de commenter d'abord les additions et modifications principales.
- L'addition de "elles boiront et" au début du v. 16TM correspond vraisemblablement à l'addition de "Et le roi (de) Sheshak boira après eux" à la fin du v. 26TM. Il y aurait donc là de la part du texte long une volonté littéraire de délimiter clairement la liste des nations.
- L'addition "comme aujourd'hui" à la fin du v. 18TM est, à nos yeux, capitale. A l'intérieur de la liste (vv. 16-26), elle isole Jérusalem et Juda (v. 18TM) de toutes les autres nations qui sont énumérées ensuite, de Pharaon à Sheshak (vv. 19-26TM). Jérusalem et Juda ont déjà reçu leur punition, tandis que les autres l'attendent encore. Il faudra y revenir.
- La liste des nations est complétée et partiellement modifiée. Sont ajoutés Uç, l'Ile, l'Arabie, Zimri, Sheshak. Sont modifiés : Rôs (ou Bosor) en Bûz, les Perses en Mèdes, le Levant en Nord.

Il faut tenir compte aussi d'additions et de modifications moins importantes, mais qui pourraient prendre sens en fonction des additions et modifications importantes.
- On observe la tendance à la globalisation par l'addition de "tous, toutes" et par l'emploi du pluriel.
- L'addition de "(tous) les rois de" qualifie le statut politique du "mélange" de ceux qui campent au désert (v. 24TM).
- L'addition de "et malédiction" au v. 18TM s'inscrit dans la tendance du texte long de Jérémie à compléter partout la série des fléaux.

Quelques questions relevant de la critique textuelle peuvent avoir ici leur importance.
- Au v. 23[9]LXX, Tyconius lisait *Bosor* dans le manuscrit de la *vetus latina* qu'il cite longuement à livre ouvert, là où la plupart des manuscrits grecs lisent ΡΩΣ. La leçon *Bosor* pourrait provenir d'une conflation de *Bûz* du TM et *Rôs* de la LXX, mais elle pourrait aussi être originale, car *Rôs* est inconnu.[9] Bûz dans le texte long s'expliquerait bien en liaison avec l'addition de Uç (v. 20TM) par la volonté d'introduire deux tribus arabes mentionnées dans le livre de Job.[10] On se souviendra aussi que les manuscrits grecs de Job ont une addition finale, absente de l'hébreu, énumérant les rois d'Edom (implicitement identifiée à Uç), dont Job sous le nom de Jobab est un chaînon (Jb 42,17b-dLXX).
- Au v. 25[11]LXX, les premières mains de deux onciaux, S* et A* (avec une version arabe), ne lisent pas "et tous les rois d'Elam." Une omission par passage du même au même ("et tous les rois de") est certainement possible dans cet environnement, mais on peut aussi envisager une restitution d'après l'hébreu du texte long dans la tradition manuscrite grecque. Une

---

9 *The Book of Rules of Tyconius*, 53, ligne 25. — S'il faut tirer parti de cette variante, elle est à mettre en relation avec Jr 31,24LXX (48,24TM בצרה) dans l'oracle sur Moab.

10 Job est "de la terre de Uç" (Jb 1,1) ; Elihu est Buzite (Jb 32,2).

partie de cette tradition lit "Daidan," doublet du v. 23, au lieu de "Elam," ce qui pourrait signaler une retouche, mais la confusion facile entre A, Δ et Λ en onciale rend le choix difficile : ΑΙΛΑΜ est proche de ΔΑΙΔΑΝ.[11] Si l'on tient que l'absence d'Elam est originale dans la LXX et donc dans le texte court, il faut conclure qu'Elam est ajouté dans le texte long. Mais l'attestation est trop incertaine pour construire un raisonnement sur cette base.
- Au v. 15[1]LXX, "(vin) non mélangé," on peut penser que le grec a lu החמר au lieu de החמה.
- Au v. 22[8]LXX, Tyconius lit "le roi de Tyr et le roi de Sidon"[12] (partout ailleurs il a le pluriel "les rois de"). Je retiens cette leçon difficile comme intéressante. Le passage au pluriel du texte long va dans le sens de la globalisation déjà évoquée à propos de "tous."
- Au v. 23[9], Theman de la LXX n'est pas nécessairement la même ville ou le même lieu que Tema du TM.

Dans les deux formes conservées de l'OC, la liste des nations énumérées dépasse largement l'horizon politique de la vocation prophétique de Jérémie. Deux observations sont capitales à ce stade.

L'une a déjà été faite. Selon le texte court, Jérémie enveloppe dans un même regard Juda et les autres nations qui sont solidairement les destinataires de la colère divine. Le texte long distingue Juda et les nations. Le "comme aujourd'hui" (25,18TM) s'entend d'une constatation : chacun peut voir la détresse de Juda. Quant aux nations, leur châtiment est à venir. Elles boiront.

L'autre est la constatation d'une absence. Ni dans le texte court, ni dans le texte long, Babel n'est pas nommée. Dans le texte court, cette absence peut s'expliquer historiquement. Jérémie a récusé l'alliance avec l'Egypte et recommandé l'alliance avec Babel. On peut croire que, dans la forme ancienne de son livre, en particulier au niveau de la *Golaorientierte Redaktion*, favorable à Babel et aux exilés, celle-ci n'était mentionnée que comme l'exécutrice de la punition divine.[13] L'OC a donc pu être augmenté, sans que Babel soit mentionnée. Dans le texte long, ici et en 51,41TM, Babel se lit, presque comme une évidence, sous le cryptogramme (*atbash*) Sheshak. En fait, l'emploi du cryptogramme ne vise pas à cacher Babel, mais à désigner une réalité distincte, géographiquement semblable et historiquement différente. L'OC est d'avant Babel et d'après Babel. L'oracle sur Babel doit se placer entre les deux rédactions conservées de l'OC.

---

[11] Voir les détails dans l'édition critique de J. Ziegler, *Jeremias*, 327.

[12] *The Book of Rules of Tyconius*, 53, lignes 23-24.

[13] K.-F. Pohlmann, *Studien zum Jeremiabuch. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Jeremiabuches* (FRLANT 118 ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1978).

2. Les oracles de Jérémie sur Juda et les nations voisines, en particulier Jr 27

La présentation générale du livre (sa rédaction) et plusieurs oracles font de Jérémie un prophète pour les nations. Considérons d'abord les oracles et ensuite les passages dont le rôle rédactionnel est très marqué.

Plusieurs oracles de Jérémie visent simultanément Jérusalem et Juda ainsi que les nations voisines. On a vu que l'OC selon le texte court est dans ce cas et que le texte long s'en démarque.

2.1. Jr 27,1-5

Le récit rapporté au début du chap. 27TM (34LXX) est caractéristique. Je le traduis sur le texte court (LXX). Pour les versets qui nous occupent, il n'y a pas de différences importantes ; en revanche, pour l'ensemble du chapitre, le texte long est vraiment une refonte. Nous traduisons le texte court :

> LXX 34,1. Ainsi dit le Seigneur : Fais des liens et des carcans et mets-les autour de ton cou. 2. Et tu les enverras au roi d'Idumée et au roi de Moab et au roi des fils d'Ammon et au roi de Tyr et au roi de Sidon par les mains de leurs messagers venant à leur rencontre à Jérusalem auprès de Sédécias roi de Juda. 3. Et tu leur ordonneras de dire à leurs maîtres : Ainsi a dit le Seigneur le Dieu d'Israël : ainsi direz-vous à vos maîtres 4. que moi j'ai fait la terre par ma grande force et par mon "bras"[14] élevé, et je la donnerai à qui il paraîtra bon à mes yeux. 5. J'ai donné la terre [à Nabuchodonosor,][15] au roi de Babylone ...

Dans cet épisode, Jérémie s'adresse simultanément au roi de Juda et, par l'intermédiaire de leurs ambassadeurs, à cinq rois de nations et villes voisines impliquées dans le même choix difficile : faut-il ou non se soumettre à Nabuchodonosor ? faut-il ou non compter sur l'Egypte et s'allier contre Babel (ceci n'est pas explicite à cet endroit) ? C'est une première ressemblance avec l'OC (texte court).
Il y en a une seconde, plus matérielle. Le trio Edom – Moab – Ammon vient dans le même ordre que dans l'OC (c'est le seul exemple dans le livre de Jérémie)[16] et il est suivi immédiatement par Tyr et Sidon comme dans l'OC. Accessoirement, on notera que dans le texte court de l'OC, Tyr et

---

[14] A. Pietersma, "'Επίχειρον in Greek Jeremiah", *JNSL* 28/2 (2002) 101-108.

[15] "à Nabuchodonosor" est omis par S, et par les versions bohaïrique et éthiopienne.

[16] Les autres séquences dans Jérémie sont : Edom – Ammon - Moab dans les ON selon le texte court et en 9,25 ; Moab – Ammon - Edom dans les ON selon le texte long et en 40,11TM (= 47,11LXX).

Sidon sont mentionnées comme ici avec un seul roi selon une variante (voir ci-dessus). Quoi qu'il en soit, l'OC tend à généraliser les pluriels "(tous) les rois de," alors que le récit de l'ambassade ne mentionne évidemment qu'un roi par nation ou par cité.

Il ne faudrait pas en conclure que ces deux oracles ont été prononcés dans un contexte identique. Mais il est permis de voir dans leurs ressemblances une indication que le noyau de l'OC était constitué par une adresse à Juda et aux nations voisines, solidaires dans les choix politiques à décider entre l'Egypte et Babel. Ces deux cas ne sont pas les seuls où Jérémie apparaît comme devant s'adresser simultanément à Juda et à des nations.

2.2. Jr 9,24-25TM (= 9,24[25]-25[26]LXX)

Ici Juda est mentionné entre l'Egypte et d'autres petites nations dont Juda. C'est donc l'Egypte et ses alliés réels ou potentiels qui sont visés :

> Voici venir des jours — oracle de YHWH — où je sévirai contre tout circoncis du prépuce : contre l'Egypte et contre Juda et contre Edom et contre les Fils d'Ammon et contre Moab et contre toutes les "tempes rasées" qui habitent au désert. Car toutes les nations sont incirconcises et toute la maison d'Israël a le cœur incirconcis.

On peut s'interroger sur la signification et la date de cet oracle, mais en toute hypothèse Juda est mentionné parmi d'autres.

2.3. Jr 12,14-16

Cet oracle est une menace conditionnelle adressée aux nations voisines de Juda. Le verbe "arracher" (נתשׁ) y est employé indistinctement pour Juda et ses voisins. L'oracle implique leur solidarité pour le meilleur et pour le pire. La mention de Baal fait penser surtout aux voisins du Nord, Tyr et Sidon.

D'autres passages relèvent principalement de la présentation générale du livre et ont une origine vraisemblablement rédactionnelle, mais ils témoignent aussi à leur façon de la conscience conservée de la mission conjointe de Jérémie à Juda et aux nations. Ce sont 36,1TM (= 43,1LXX), 1,10 et 25, 9.

2.4. Jr 36,2

Le début du chap. 36TM (43LXX) est anssi clair quc possible. Ce récit de la mise par écrit des prophéties de Jérémie en vue d'une lecture au temple et finalement devant le roi a, selon toute vraisemblance, un rapport avec la rédaction effective d'une première forme du livre de Jérémie. Or, en dépit

du fait que le contexte est précisément judéen, Dieu demande au prophète de faire mettre par écrit "toutes les paroles qu'il a prophétisées contre Jérusalem (LXX ; Israël TM) et contre Juda et contre toutes les nations" (36,2TM = 43,2LXX). Cette association s'explique si sa prédication s'adressait simultanément à Juda et aux voisins dont le sort était associé au sien dans la lutte entre les deux Grands, Babel et l'Egypte. Le roi Joachim avait d'ailleurs des raisons de s'inquiéter autant du message moral et religieux de Jérémie que de ses prises de position politiques. Jérémie avait déjà pu prononcer des oracles contre l'Egypte.

2.5. Jr 1,10

Le chap. 1[er] fait nécessairement fonction d'introduction. Dans la description du mandat de Jérémie, le v. 10 est formel :

> Vois, je t'ai placé (désigné TM) aujourd'hui sur les nations et sur les royaumes pour déraciner et pour démolir, et pour détruire et pour dévaster (*om.* LXX), et pour (re)construire et pour planter.

Plus loin, aux vv. 17-19, la résistance de Jérémie à ses ennemis n'est pas contre l'ennemi du Nord envoyé par Dieu pour punir, mais contre les rois et les grands de Juda.

2.6. Jr 25,9

Ici le texte long est substantiellement différent, et il convient de le distinguer du texte court.

LXX 25,9	TM 25,9
Voici que j'envoie (l'ordre)	Voici que j'envoie (l'ordre)
et je prendrai une famille (venant) du Nord	et je prendrai **toutes les** familles du Nord,
	oracle de YHWH,
	et (pour)[17] **Nabuchodonosor, roi de Babel, son serviteur,**
et je les mènerai sur cette Terre	et je les ferai venir sur cette Terre
et sur ses habitants	et sur ses habitants
et sur toutes les nations autour d'elle,	et sur toutes **ces** nations alentour,
et j'en ferai un désert	et je les vouerai au חרם
et je les donnerai à la destruction, au sifflement et au mépris éternel.	et j'en ferai ruine, objet de sifflement et dévastations éternelles.

[17] Je tiens le ל pour une façon araméisante d'introduire le complément d'objet direct.

Ce passage, comme les précédents, et de façon explicite, associe Juda et les nations d'alentour dans la punition qui sera administrée par une "famille," une nation venant du Nord, ce que le texte long développe et généralise en mentionnant "toutes les familles" et en y joignant "Nabuchodonosor, roi de Babel, mon serviteur," selon une thématique qui lui est propre.[18] Cette mention du roi de Babel dans le texte long s'ajoute à deux autres aux v. 1 et 12 du même ensemble. L'annonce des soixante-dix ans au v. 12, énigmatique dans le texte court, est appliquée clairement à Babel et aux Chaldéens dans le texte long, ce qui suppose que, pour le texte long, Babel n'est plus seulement l'instrument divin de la punition, mais aussi l'objet de sa vengeance. Le texte long vient après l'inclusion de l'oracle sur Babel ; il le suppose.

Dans le texte court, 25,1-13 est un ensemble bien distinct, composé d'un titre et de deux courts oracles. Cet ensemble est, à mon sens, conclusif. Il m'est difficile d'y voir une introduction de la section des ON qui suit, commençant par l'oracle sur Elam.[19] Il est sûr, en tout cas, que le texte long a habilement rattaché l'OC à 25,1-13 par l'addition du v. 14.[20]

Que conclure ? A un stade ancien, mais encore bien visible, Jérémie est présenté comme un prophète envoyé simultanément à Juda et à ses voisins. Les petites nations alentour peuvent être associées ou non à l'Egypte, nation voisine puissante avec laquelle Jérémie exclut toute alliance. Deux situations sont donc possibles. Ou bien Jérémie profère un même oracle contre l'Egypte et les nations qui s'associent à elle (dont Juda) ; ou bien Jérémie distingue les nations voisines, objet de menaces conditionnelles, et l'Egypte, objet d'un oracle sans échappatoire. Dans ce second cas de figure, nous aurions un embryon de section d'oracles contre les nations, dont le sort est alors distingué de celui de Jérusalem et de Juda.

3. La liste des nations dans l'oracle de la coupe (texte court)

La liste des nations dans le texte court de l'OC s'est agglomérée autour d'un noyau que l'on retrouve dans l'ordre au début du chap. 27TM =

---

18 A. Schenker, "Nebukadnezzars Metamorphose vom Unterjocher zum Gottesknecht. Das Bild Nebukadnezzars und einige mit ihm zusammenhängende Unterschiede in den beiden Jeremia-Rezensionen", *RB* 89 (1982) 498-527.

19 A. Aejmalaeus, "Jeremiah at the Turning-Point of History : The Function of Jer. XXV 1-14 in the Book of Jeremiah", *VT* 52 (2002) 459-482. Avant de connaître cette étude, remarquable pour la méthode et le fond, j'ai défendu le caractère conclusif de Jr 25,1-13 dans un travail préparé et lu en 2002 à Strasbourg "La datation par souscription" (cité n. 6). Je crois pouvoir m'y tenir et je m'en explique dans un post-scriptum à l'article à paraître.

20 Y. Goldman, *Prophétie et royauté*, spéc. 209-210.

34LXX et qui comporte au moins Edom, Moab, Ammon, Tyr et Sidon. Telle est l'hypothèse sur laquelle nous bâtissons la suite du raisonnement.

Quelques autres noms sont compatibles avec la carrière de Jérémie telle qu'elle nous est connue par le livre : l'Egypte évidemment et les "tempes rasées" mentionnés en 9,25 (Z 9,26) et dans l'oracle sur Qedar (49,32TM = R 30,27LXX ; Z 30,10LXX). Les "Fils de l'Orient" mentionnés dans le même oracle (49,28TM = R 30,23LXX ; Z 30,6LXX) pourraient être à l'origine des "rois venant de l'Orient," mais l'hypothèse est risquée et peut-être inutile.

La mention du "mélange" (עבר), désignant, semble-t-il, des troupes auxiliaires d'origine mêlée, intervient ici à propos de l'Egypte et comme nomades à côté des "tempes rasées." On ne les retrouve ailleurs qu'en relation avec Babel (50,37TM = 27,37LXX). C'est peut-être l'indice qu'il s'agit de mentions ajoutées.

Dans l'horizon de la mission prophétique de Jérémie, les mentions des rois d'Elam et des rois des Perses doit surprendre. Si l'OC n'est pas une composition entièrement rédactionnelle, ces noms sont surajoutés, et l'on peut y joindre les rois venant de l'Orient. Cette ouverture vers l'Est entraîne à sa suite tous les royaumes qui sont sur la face de la terre. Le rédacteur ne veut oublier personne.

Déjà dans le texte court, l'OC est donc encyclopédique : il surplombe la géographie historique par sa globalisation. Pourquoi, dès lors, n'est-il fait mention ni de l'ennemi venant du Nord (souvent mentionné dans le livre),[21] ni de Babel ?

L'absence de Babel s'explique soit parce que le rédacteur n'envisage pas que Jérémie ait pu adresser à Babylone un oracle semblable à l'OC, soit parce qu'il n'ose pas la nommer. La première explication me paraît suffisante ; la seconde a pu jouer un rôle.

L'absence du mythique ennemi venant du Nord doit d'abord être constatée. Elle peut s'expliquer par le fait que la conquête babylonienne est complètement reconnue et avalisée par le rédacteur, avec ce résultat qu'il n'y a plus lieu pour lui de parler d'un ennemi venant du Nord. L'ennemi du Nord, dont il a été souvent question dans les oracles annonçant la venue de Nabuchodonosor, redevient de circonstance dans l'oracle sur Babel, envahie par le Nord selon 50,3.9.41TM = 27,3. 9.41LXX (51,48TM n'ajoute rien de ce point de vue), et il apparaît dans la suite de l'oracle qu'il s'agit des Mèdes (51,11.28TM = 28,11. 28LXX).

Il est donc raisonnable d'avancer que la liste des nations dans l'OC selon le texte court ne connaît pas encore l'oracle sur Babel. Dans l'état où elle nous est transmise, elle garde le souvenir d'une perspective locale : Juda et les petites nations voisines tentées par l'alliance égyptienne, mais

---

[21] On ne peut supposer que le traducteur grec, s'il avait trouvé צפון dans son modèle, l'aurait rendu par ἀπηλιώτης ; il emploie toujours (et souvent) βορρᾶς.

elle a été allongée ensuite en raison de préoccupations portant sur les relations entre les grandes puissances à l'Est, Elam, les Perses, les rois de l'Orient.

4. La liste des nations dans l'oracle de la coupe (texte long)

La dernière forme de l'OC, celle qui, conservée dans le TM, présente toutes les caractéristiques du texte long, développe encore la liste des nations. De plus, elle a des ressemblances plus précises avec la section des ON selon le texte long.

Plusieurs interventions du rédacteur du texte long se marquent des deux côtés, dans la liste de l'OC et dans les ON :

a. L'"Ile" qui est au-delà de la Mer (au singulier) et le singulier de l'Ile dans l'oracle sur les Philistins selon le texte long (47,4TM = 27,4LXX).[22]

b. L'addition de Sheshak à la fin de la liste et l'emploi du cryptogramme Sheshak dans l'oracle sur Babel (51,41TM), qui est aussi le dernier des ON (50-51TM).

Ses interventions tendent aussi à rapprocher l'*ordre* des deux listes en modifiant l'ordre des nations dans la section des ON. Les commentateurs ont souvent observé que l'ordre des nations du texte long des ON correspond assez bien avec celui de la liste des OC. Mais cette observation, qui n'est qu'approximative, est nettement plus convaincante si l'on prend le texte long de l'OC.

a. Il place les Philistins après l'Egypte, mais il fait plus, il établit un lien entre les deux en ajoutant une nouvelle fin à l'oracle sur l'Egypte et un début mentionnant le Pharaon à l'oracle sur les Philistins.[23]

b. Il place Ammon après Moab, dont il était éloigné dans le texte court des ON. Mais il fait plus. D'un côté, il rétablit le trio disloqué (Edom, Ammon, [...], Moab) du texte court ; d'un autre, il rattache Ammon à Moab par une addition sur Heshbon à la fin de l'oracle sur Moab.[24] Le trio ainsi reconstitué n'a pas le même ordre (OC : Edom, Moab, Ammon ; ON texte long : Moab, Ammon, Edom). Or l'ordre du texte long des ON est aussi celui qu'on lit en 40,11TM (= 47,11LXX) où il est question des Judéens qui reviennent de ces régions vers Godolias. Si l'on se rappelle que les oracles sur Moab et Ammon sont suivis dans le texte long d'une clausule de retour (calquée sur celle de l'oracle sur Elam), le lien entre 40,11TM et l'ordre des nations dans la section des ON selon le texte long

---

[22] Cette ressemblance, que j'avais proposée dans "Relecture et déplacement", 146-149, me paraît devoir être maintenue. C'est son interprétation qui est contestée par A. Schenker, "La rédaction longue du livre de Jérémie doit-elle être datée au temps des premiers Hasmonéens", *ETL* 70 (1994) 281-293, spéc. 291.

[23] Voir ci-dessus n. 4.

[24] Sur tout ceci, voir P.-M. Bogaert, "Heshbon entre Moab et Ammon", à paraître.

est vraisemblable. Ce fait ajoute à la vraisemblance de l'influence de la liste de l'OC sur celle des ON dans le même texte long.

Ces deux mouvements sont à sens unique, car il serait très difficile d'expliquer l'omission des passages qui relient l'Egypte aux Philistins et Moab à Ammon.

D'autres interventions rapprochent la liste de l'OC du *contenu* du des ON :

a. La mention des Mèdes (au lieu des Perses) rejoint leur intervention dans la chute de Babel (51,11.28TM = 28,11.28LXX).

b. La mention des "rois du Nord," qui est une relecture des "rois venant de l'Orient," rejoint aussi l'oracle sur Babel (50,3.9.41TM = 27,3.9.41LXX ; et spécifiquement 51,48TM), mais en même temps elle rejoint une expression caractéristique du livre de Daniel pour désigner les Séleucides (Dn 11,6-8.11.13.15.40).

Une série d'additions paraissent mettre en évidence les princes du désert.

a. Les "rois de Uç" et Buz semblent renvoyer à Job et à Elihu, donc au livre de Job ou à son milieu semi-nomade (voir ci-dessus).

b. "Les rois d'Arabie" et les rois ("rois" est ajouté) du mélange qui campent au désert" sont des additions qui pointent dans la même direction.

c. "Les rois de Zimri" sont encore plus mystérieux, mais je les chercherais plutôt du côté du désert que du côté d'Elam, entre lesquels ils sont placés.[25]

Les généralisations observées déjà dans le texte court de l'OC sont prolongées : *toutes* les nations, *tous* les rois sont visés (25,17.20.22.24.25). Cependant la perspective universelle sur laquelle s'achevait le texte court de l'OC est coiffée maintenant par la mention du roi, au singulier, de Sheshak. Le texte long a donc quelque chose de plus à dire.

Que dit-il dans l'OC et dans les ON ? Dans un environnement politique où les tribus du désert jouent un grand rôle,[26] où Babel n'est plus la Babylone au service la colère divine ni la Babylone vaincue par les Perses, mais le royaume séleucide, l'oracle vise principalement celui-ci et vraisemblablement un souverain précis, puisque la tendance est à la généralisation ("tous les rois") et que pour Sheshak le singulier est employé. J'estime aussi que si l'*atbash* est employé pour désigner les Chaldéens (51,1TM) sous la forme לב קמי, littéralement "le cœur de ceux qui se dressent contre moi," ce n'est pas pour éviter de nommer les Chaldéens, mentionnés à di-

---

[25] J'aimerais pouvoir revenir un jour sur cette question. J'exclus en tout cas la lecture Zimri = Elam qui suppose un *atbash* erroné, car les plus anciens réviseurs du grec ont déjà Ζαμβρι (avec un *b* épenthétique et la voyelle *a*, normale au début de notre ère en syllabe fermée non accentuée).

[26] Voir par exemple A. Kasher, *Jews, Idumaeans, and Ancient Arabs* (TSAJ 18 ; Tübingen : J.C.B. Mohr, 1988).

verses reprises dans le contexte, mais pour qualifier le roi de Sheshak. Tout ceci est compatible avec une datation au 2e siècle av. J.-C., celle que propose A. Schenker.[27]

5. Conclusion

Pour être vraiment convaincante, la présente étude sur l'OC devrait prendre en compte tous les aspects de la section des ON dans les textes court et long. En un espace limité, il semble toutefois possible d'avancer quelques affirmations en partant de Jr 27,3TM (=34,2LXX).

Dans la prédication de Jérémie vraisemblablement et plus sûrement dans la première rédaction de son livre, les nations voisines d'Israël étaient interpellées en même temps que Juda ; seule l'Egypte aurait pu faire l'objet d'un message particulier. A ce stade, il ne peut guère y avoir de section regroupant les ON.

Un tournant important en matière de théologie biblique est le moment où le destin des nations est dissocié de celui de Juda, autrement dit où les petites nations voisines rejoignent les grandes puissances dans une semblable détestation. Il ne s'agit plus d'oracles pour les nations, mais contre les nations. Le phénomène s'observe d'abord dans l'OC (texte court), ensuite dans la création d'une section d'ON.

L'absence de mention explicite de Babel dans la liste des nations de l'OC sous sa forme courte donne à penser que, dans un premier temps, la section des ON ne comportait pas encore d'oracle sur Babel. Ce fait s'enracine dans la prédication de Jérémie vraisemblablement et plus sûrement dans un stade rédactionnel ancien favorable à Babel et à la Gola.

Le texte court, qui a reçu et vraisemblablement développé une section d'ON, a cependant laissé unifiée l'énumération des nations commençant par Juda dans l'OC. On peut penser que, s'il avait créé lui-même la section des ON, il n'aurait pas hésité à revoir la liste des nations dans l'OC.

La liste des nations dans l'OC selon le texte long se caractérise par une distinction nette entre Juda et les autres nations (c'est la conséquence logique de la création d'une section), par l'ajout de nouveaux royaumes situés dans les zones désertiques orientales et par la mention cryptée de Babel sous la forme Sheshak, cryptage sans objet sinon pour dire que la Babel visée n'est plus la Babel du passé, instrument du dessein divin, mais un royaume ou même plus précisément un roi d'"aujourd'hui," à ranger parmi les ennemis.

---

[27] A. Schenker, "La rédaction longue du livre de Jérémie", 281-293.

Abraham und seine Kinder im Johannesprolog. Zur Vielgestaltigkeit des alttestamentlichen Textes bei Johannes

Dieter Böhler SJ
Sankt Georgen, Frankfurt

1. Der Logos zwischen Schöpfung und Inkarnation

Es ist unter Johanneskommentatoren unumstritten, dass der Prolog des Johannesevangeliums in den ersten drei Versen (Joh 1,1-3) vom Logos vor und bei der Erschaffung der Welt handelt. Ebenso ist unumstritten, dass v. 14 mit der Aussage „und der Logos ist Fleisch geworden" vom historischen Kommen Jesu spricht. Strittig ist dagegen seit langem, wovon die dazwischen liegenden vv 4-13 handeln. Genauer geht es um die vv 4-5 und 9-13, da die vv 6-8 explizit von Johannes dem Täufer sprechen, ebenso wie später wieder v 15. Joh 1,4-5.9-13 redet von einem Wirken und einem Geschick des Logos in der Welt. Die Streitfrage formuliert Bultmann, 3, so:

> Wird V. 14 die Fleischwerdung des Logos berichtet, so muß vorher vom präexistenten Logos die Rede sein. Aber kann von diesem gesagt werden εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν (V. 11)? So besteht der alte Streit der Exegeten, bis wie weit vom präexistenten Logos die Rede ist, von welchem Verse ab von seinem Auftreten im Fleisch.

Nachdrücklich vertritt Käsemann[1] die Auffassung, dass der ganze Prolog (freilich erst nach 1,1-4) vom geschichtlichen Erscheinen Jesu handle, jedoch in zwei Durchgängen: 1,5-13 und 1,14-18. Die zweifache Behandlung des Kommens Jesu erklärt sich für Käsemann dadurch, dass der Evangelist den von ihm vorgefundenen Hymnus 1,1-13 in 14-18 mit einem Nachwort (!) versehen habe.[2] Auch M. Theobald, der wohl weiß, dass über Jahrhun-

---

[1] E. Käsemann, „Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs", *Libertas Christiana* (FS Delekat; Hg. W. Matthias; BEvT 26; München: Kaiser, 1957) 75-99.

[2] E. Käsemann, „Aufbau und Anliegen", 88.

derte Joh 1,1-13 auf eine vorinkarnatorische Tätigkeit des Logos in der Schöpfung und speziell in Israel gedeutet worden ist[3], zumal mit v 14 deutlich ein Neueinsatz vorliegt, schließt sich der neueren „Konvergenz" der Forschung an, die im Johannesprolog zwar noch eine Aufnahme des Schöpfungsthemas vom Anfang der Genesis erkennt (1,1-4), bezüglich der Geschichte Israels aber meint „daß man diese in der einmaligen Begegnung des Offenbarers Jesus mit seinem Volk enggeführt sieht, was sich strukturell dahingehend auswirkt, daß man den Prolog, zumindest in seiner redaktionellen Endgestalt, schon von V. 1 oder 4f oder spätestens von V. 9 an vom Logos ensarkos künden hört".[4] Aber natürlich sieht auch Theobald, dass nicht nur Joh 1,1ff auf den Anfang der Genesis zurückgreift, sondern auch 1,14-18 auf das Ende des Buches Exodus:

> Im Ausgang vom eindeutigen V. 14d (vgl. Ex 34,6) erinnert man sich beim „Zelten" des Logos in seiner Gemeinde an das heilige Zelt, den Wohnort Jahwes in Israel, beim Bekenntnis ‚wir haben seine Herrlichkeit geschaut' an die Bitte des Mose an Jahwe Ex 33,18 ‚Laß mich doch deine Herrlichkeit sehen!' und bei Joh 1,18a assoziiert man den negativen Bescheid Jahwes an Mose Ex 33,20.23 ‚... Mein Angesicht kann niemand sehen'. Bestätigt wird man in diesen Bezügen durch den ausdrücklichen Hinweis auf Mose und das Gesetz in V. 16.[5]

Die Frage, ob die dazwischen liegenden Verse Joh 1,5-13 wirklich nichts mit der Geschichte der Menschheit und Israels zu tun haben, drängt sich jedenfalls auf. Und so gibt es bis heute namhafte Neutestamentler, die in Joh 1,1-13 das Wirken des Logos vor der Inkarnation thematisiert sehen.

Schnelle[6] sieht ab v 5 und sicher bis v 12 den Logos *asarkos* thematisiert, ebenso Wilckens[7], der speziell in v 10 die Ablehnung des Logos durch die Menschheit bis Noah, in v 11 seinen Misserfolg in Israel angesprochen sieht. Klassisch geworden ist Bultmanns doppelte Auslegung des Prologs. Er unterscheidet einen vorjohanneischen Logoshymnus, der vom Logos *asarkos* geredet habe, von der johanneischen Überarbeitung, die durch die „Täufereinschiebsel" vv 6-8.15 den Logoshymnus auf den Inkarnierten hin umgedeutet habe:

---

[3] M. Theobald, *Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh* (NTAbh.NF 20; Münster: Aschendorff, 1988) 13 und 52.

[4] M. Theobald, *Die Fleischwerdung*, 157.

[5] M. Theobald, *Die Fleischwerdung*, 255.

[6] U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes* (THKNT 4; Leipzig: Ev. Verlagsanstalt, [3]2004) 43.46.

[7] U. Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, [17]1998) 23.

> Es ist ferner klar, daß *die Quelle* in V. 1-5.9-12 vom präexistenten Logos redete und in V. 5.11f. dessen vergebliches oder fast vergebliches Offenbarerwirken schilderte, um in V. 14 seine Fleischwerdung zu berichten. Es ist aber auch klar, daß *der Evglist* den Text von V. 5 an auf den Fleischgewordenen bezogen wissen will.[8]

Diese doppelte Leseweise des Johannesprologs machte sich, unabhängig von diachronen Entstehungstheorien, auch Dodd zu eigen, der schreibt:

> Thus not only verses 11-13, but the whole passage from verse 4, is *at once* an account of the relations of the Logos with the world, *and* an account of the ministry of Jesus Christ, which in every essential particular reproduces those relations.[9]

Auf dieser Linie hat jüngst A. Wucherpfennig den Johannesprolog als Relecture der Tora interpretiert, die Leben und Schicksal Jesu als „neugeschriebene Tora" vorstelle.[10] Nach ihm lassen sich „die ersten vierzehn Verse des Johannesprologs ... als eine Paraphrase der Tora bis zur Offenbarung am Sinai verstehen". Dies ist freilich nur am Anfang beim Thema Schöpfung (Gen 1) und ab v 14 beim Thema „Zelt", „Gott sehen", „Gesetzesgabe durch Mose" (Ex 20-40) explizit. Dazwischen erscheinen die Anspielungen auf die Tora eher allgemein und vage, jedoch nur, wenn man unseren heutigen MT anachronistisch als die einzig mögliche Bibelfassung zur Zeit des Evangelisten betrachtet. Die neutestamentlichen Schriftsteller zitieren Mose und die Propheten mal nach einer MT-ähnlichen Form, mal nach einer LXX-Form[11], mal nach Targumen. Für sie ist der Text der Schrift prinzipiell pluriform. Dies ist eines der wichtigen Ergebnisse der textkritischen Arbeit von Adrian Schenker. „Die Heilige Schrift subsistiert gleichzeitig in mehreren kanonischen Formen"[12], so hat er selbst dieses Ergebnis zusammengefasst. Bei ihm als meinem Lehrer habe ich enorm viel über Text, Textkritik und Textformen der Heiligen Schrift gelernt. Dafür will ich ihm mit diesem Beitrag danken.

---

8 R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (KEK 2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, [13]1953) 4.

9 C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Univ. Press, 1954) 284.

10 A. Wucherpfennig, „Tora und Evangelium. Beobachtungen zum Johannesprolog", *StZ* 221/7 (2003) 486-494.

11 Vgl. D. Böhler, „‚Ecce homo!' (Joh 19,5) ein Zitat aus dem Alten Testament", *BZ* 39 (1995) 104-108.

12 A. Schenker, *Studien zu Propheten und Religionsgeschichte* (SBAB 36; Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk, 2003) 192-200.

2. Targumismen im NT

Es ist ganz offensichtlich und wird in Kommentaren zum NT meist auch vermerkt, dass die neutestamentlichen Schriftsteller sehr häufig Lesarten oder Interpretationen des alttestamentlichen Textes voraussetzen, wie sie uns heute, außer im NT, nur noch in den verschiedenen Targumen erhalten sind.[13] In diesem Fall bewahren also die Targume Lese- und Auslegungstraditionen auf, die im 1. Jh. n. Chr. jedenfalls so verbreitet und gängig waren, dass die neutestamentlichen Schriftsteller (und Josephus[14]) sie ebenfalls kannten und ohne weitere Erläuterung als bekannt voraussetzen konnten.[15] Wenn etwa Jesus nach Mk 4,12 sagt: „denn sehen sollen sie, sehen, aber nicht erkennen; hören sollen sie, hören, aber nicht verstehen, damit sie sich nicht bekehren und ihnen nicht vergeben wird (μήποτε ... ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς)", nimmt er zwar Jes 6,9f auf, wo es heißt: „Verhärte das Herz dieses Volkes, … damit es mit seinen Augen nicht sieht und mit seinen Ohren nicht hört, damit sein Herz nicht zur Einsicht kommt und sich nicht bekehrt und nicht heilt (ושב ורפא לו)", aber die Formulierung des MT, die die Verben alle im Singular, alle aktiv bietet und statt „vergeben" „heilen" sagt, ist hier nicht die Vorlage, die zitiert wird. Auch der Text der LXX erklärt die markinische Formulierung nicht. Zwar würde die Pluralform ἐπιστρέψωσιν sich aus der LXX erklären, aber das markinische καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς ist nicht καὶ ἰάσομαι αὐτούς (LXX). Markus hat hier die erklärende Übersetzung des Targums im Ohr, die er Jesus zitieren lässt: „Damit sie nicht sehen mit ihren Augen und mit ihrem Ohr hören und mit ihrem Herzen begreifen und umkehren und ihnen vergeben wird (ויתובון וישתביק להון)." Diese targumische Auslegung des Jesajatextes, die in der

---

13 K. Koch, „Das Neue Testament und seine aramäische Bibel", *Die aramäische Rezeption der hebräischen Bibel. Studien zur Targumik und Apokalyptik* (K. Koch; Gesammelte Aufsätze 4; Hg. M. Rösel, M. Krause, U. Gleßmer; Neukirchen-Vluyn, 2003) 1-20.

14 R. Marcus (Hg.), *Josephus, Jewish Antiquities, Books V-VIII* (LCL; Cambridge/Mass.: Harvard Univ. Press, London: Heinemann, 71988) X: "To Dr. Thackeray's comments on Josephus' agreement with the Targum in certain passages against the Hebrew and Greek texts of Scripture ..., the present writer has added in the footnotes what he ventures to believe are new instances of Josephus' use of an Aramaic translation of Scripture practically identical with the traditional Targum of Jonathan, which has usually been supposed to date from a period almost a century later than Josephus." Vgl. z. B. Gen 41,45 Onq, Neof., Jer II, PsJon und *Ant.* II 91; oder Ex 16,2 PsJon und *Ant.* III 11.

15 M. Wilcox, „The Aramaic Background of the New Testament", *The Aramaic Bible. Targums in their Historical Context* (Hg. D.R.G. Beattie, M.J. McNamara; JSOTSup 166; Sheffield: JSOT Press, 1994) 362-78, 377: „The material from the Targumim and from Qumran should be utilized to the full, and in the case where a New Testament verse appears to contain a Targumic reading (to the exclusion of one from the MT or the LXX), we should not be put off by the date of the last revisions of that targum, but rather see the New Testament evidence as pointing to the earliness of the date of the element of tradition preserved in that targum."

Synagoge mit der hebräischen Prophetenlesung mündlich zu Gehör gebracht wurde, ist der Prophetentext, den der markinische Jesus zitiert.[16]

Die Targume sammeln neben mancherlei späterem Material (bis in die islamische Zeit) auch Lesetraditionen, die im 1. Jh. n. Chr. in Palästina gängig waren.[17] Ein anderes bekanntes Beispiel ist Eph 4,8: „Deshalb heißt es: Er stieg hinauf zur Höhe und erbeutete Gefangene, er gab den Menschen Geschenke (ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις)." Der Epheserbrief zitiert hier Ps 68,19: „Du stiegst in die Höhe hinauf, erbeutetest Gefangene, *nahmst Geschenke unter den Menschen* (Sg. באדם) entgegen." Auch die LXX liest: ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώπῳ. Der Autor des Epheserbriefs zitiert direkt also weder einen hebräischen Text wie MT noch die LXX. Er hat vielmehr eine targumische Lesetradition vor Augen. Das Psalmentargum erklärt den hebräischen Psalmtext so: „Du stiegst auf zum Firmament (Mose, Prophet) du nahmst gefangen Gefangene (du lerntest die Worte der Tora), *du gabst ihnen Geschenke, den Menschensöhnen* (יהבתא להון מתנן לבני נשא)." Der hebräische Psalm hatte Gott angeredet. Das Tg erklärt den Vers auf Mose, den menschlichen Mittler. MT spricht vom Entgegennehmen menschlicher Gaben. Das Targum interpretiert den Vers auf die Übermittlung des Geschenks der Tora an die Menscheu. Diese Auslegung des Psalms durch das Tg ist dem Autor des Eph bekannt, und er nutzt sie für seine Interpretation des Psalms auf den menschlichen Mittler Jesus, der „den Menschen (Offenbarungs-) Geschenke gab". Der Autor des Eph setzt dabei selbstverständlich voraus, dass seine Adressaten die zitierte targumische Version als Bibelzitat erkennen und anerkennen.

Auch das Johannesevangelium[18] greift mehrfach auf „Lesarten" in Tora und Propheten zurück, die so nicht im schriftlichen Text stehen, in den Targumen aber als damalige Auslegungstradition noch erhalten sind. In Joh 12,41 heißt es: „Das sagte Jesaja, weil er Jesu Herrlichkeit gesehen hatte;

---

16 J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus* (EKKNT II/1; Zürich: Benziger, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1978) 163: „Das Zitat weicht vom masoretischen und Septuagintatext ab und lehnt sich an das Targum an." R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* (HTKNT IV/4; Freiburg: Herder, 1984) 147: „Das Targum hat bekanntlich auf die Fassung Mk 4,12 (am Ende) eingewirkt".

17 U. Gleßmer, *Einleitung in die Targume zum Pentateuch* (TSAJ 48; Tübingen: Mohr Siebeck, 1995) 189: „PsJ hat einerseits in Gen 21,21 Mohammeds Frau und Tochter andererseits Passagen, die nächste Nähe zu zwischentest. Texten haben."

18 Vgl. auch 1 Joh 3,12: Kain hat Abel erschlagen, „weil seine Taten böse, die Taten seines Bruders aber gerecht waren." Diese Begründung für den Brudermord stammt aus Gen 4,8 (Tg), wo die beiden Brüder auf dem Weg zum Acker ein Gespräch über die Theodizee führen. Kain beschwert sich über die Ablehnung seines Opfers und nennt die göttliche Weltregierung lieblos und parteilich. „Abel antwortete und sagte zu Kain: ich erkenne, dass in Liebe geschaffen wurde die Welt und sie nach der Frucht guter Taten gelenkt wird. *Und weil meine Taten besser waren als die von deiner Hand*, wurde mein Opfer angenommen in Wohlgefallen und dein Opfer wurde nicht angenommen in Wohlgefallen" (Gen 4,8 Neofiti; ähnlich PsJon und Jer II).

über ihn nämlich hat er gesprochen." Der Text von Jes 6,5 gibt diese johanneische Auslegung auf Jesus hin nicht her. Er lautet in MT: „Da sagte ich: Weh mir, ich bin verloren. Denn ich bin ein Mann mit unreinen Lippen und lebe mitten in einem Volk mit unreinen Lippen, und meine Augen haben den König, Jhwh Zebaot, gesehen." Targum Jonathan lautet: ...denn die Herrlichkeit (יקר) der Schechina des Königs der Ewigkeiten, Jhwh Zebaot, haben meine Augen gesehen. Die johanneische Rede vom Schauen der „Herrlichkeit" entstammt einer Leseweise des Jesajatextes, wie sie im Targum erhalten ist.[19]

Auch in seinem berühmten Kapitel über Abraham greift der Evangelist auf targumische Interpretationen der schriftlichen Tora zurück, wenn er Jesus in 8,56 sagen lässt: „Euer Vater Abraham jubelte, weil er meinen Tag sehen sollte. Er sah ihn und freute sich." Der Text interpretiert Gottes Nachkommenschaftsverheißung in Gen 17,16 auf Jesus. In Gen 17,17 reagiert Abraham auf diese Verheißung, indem er niederfällt und „lacht" (ויצחק). Alle erhaltenen Targumtraditionen haben diese auf den ersten Blick respektlose Reaktion Abrahams „interpretiert". Neofiti, PsJon und Jer II überliefern „und er staunte" (ותמה), Onqelos „und er freute sich" (וחדי). Diese Lesetradition, eine von mehreren umlaufenden, muss Johannes gekannt haben. Sie gilt ihm als selbstverständlich auch seinem Publikum bekannt. Neofiti, PsJon und Jer II überliefern eine in Palästina gängige Interpretation, Onqelos eine andere, aber ebenfalls im Palästina des 1. Jh. verbreitete.[20] Wir müssen also damit rechnen, dass die neutestamentlichen Autoren mehrere gleichzeitig nebeneinanderher laufende Lese- und Auslegungstraditionen zur schriftlichen Tora kannten, so wie die Qumranleute mehrere (schriftliche!) Fassungen desselben biblischen Textes nebeneinander benutzten, wie die rabbinischen Bibeln mehrere Targume (von unterschiedlichem Rang) neben dem MT abdrucken und wie die Christen mehrere Fassungen des Evangeliums nebeneinander als gültig erachten.[21] Den Christen ist dabei durchaus bewusst, dass das, was bei Lk „Reich Gottes" heißt, bei Mt regelmäßig „Reich der Himmel" genannt wird. Sie kennen

---

[19] R.E. Brown, *The Gospel according to John* (AB 29,1; New York: Doubleday, 1966) LXI, verweist auf mögliche Targumzitate in Joh 3,14; 4,6.12; 7,38; 12,41. Vgl.: M.E. Boismard, „De son ventre couleront des fleuves d'eau (Jo. VII 38)", *RB* 65 (1958) 522-546. Nach R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 147, wirkte TgJon auf Mk 4,12, Joh 7,38; 12,41 ein.

[20] Das spricht für die heute vorherrschende Auffassung, dass Onqelos ein ursprünglich palästinisches, nach 250 n.C. in Babylon endredigiertes Targum sei. Vgl. U. Gleßmer, *Einleitung*, 93.

[21] U. Gleßmer, *Einleitung*, 80: „Denkbar ist es, dass verschiedene Gruppierungen – und d.h. verschiedene theologische Positionen und Auslegungstraditionen – auch unterschiedliche Übersetzungen verwendet haben. In eine solche Richtung weisen jedenfalls auch rabbinische Berichte über Rabbi Gamliel II. (1./2. Jh. n.Chr.)."

und akzeptieren beides nebeneinander, ohne die Texte zu vermischen oder zu vereinheitlichen.

Dass Johannes targumische Interpretationen von Tora und Propheten kannte und immer wieder benutzte, ist weithin akzeptiert. Es spielt dabei keine Rolle, ob sie damals nur mündlich oder schon verschriftet überliefert wurden. Dass die Figur Abrahams im Johannesevangelium eine bedeutende Rolle spielt, ist im Blick auf Joh 8 ebenfalls unstrittig. Damit wollen wir uns nun dem Johannesprolog zuwenden. Ich will zeigen, dass der Autor des Prologs (ich nenne ihn „Johannes") unter Verwendung von Targumismen von Abraham redet.

3. Die targumischen Formeln in Joh 1,12

Hübners *Vetus Testamentum in Novo*[22] findet für fast jede Formulierung im Johannesprolog mögliche alttestamentliche Bezugsstellen (nach MT oder LXX), nicht aber für zwei Formulierungen in Joh 1,12, nämlich ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν in v. 12a und τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ in v. 12b. Nun sind aber genau die beiden Formulierungen „das Wort aufnehmen" und „an den Namen des Wortes glauben" festgeprägte Formeln der Targumtradition. Sollte Johannes seine Formulierungen „ihn (scil. den Logos) aufnehmen" und „an seinen (scil. des Logos) Namen glauben"[23] nicht doch auch seiner Bibel entnommen haben?

Der Ausdruck הימין בשם מימרא (+ דיי oder Suffix), der einem griechischen πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα (τοῦ κυρίου αὐτοῦ μου σου) entspräche, findet sich nur in den palästinischen Targumen.[24] Sonst kommt er nicht vor. In PsJon findet sich die Formel in Gen 21,33 (Abraham) und Ex 14,31 (nach dem Durchzug durch das Schilfmeer). Neofiti bietet die Formel sechsmal, dreimal positiv (Gen 15,6; Ex 4,31; 14,31) und dreimal negiert (Num 14,11; Dtn 1,32; 9,23). Dazu kommt nur noch eine Stelle im Psalmentargum. Die Fragmententargume sind zu fragmentarisch, als dass man über ihren Gebrauch der Formel viel sagen könnte. Jer II bestätigt PsJon in Ex 14,31. NgI bietet nie eine Alternativlesung zu Neofiti, könnte die Neofitilesungen also alle mittragen.

---

[22] H. Hübner, *Vetus Testamentum in Novo, vol. 1,2 Evangelium secundum Iohannem* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003) 16.

[23] In ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν bezieht sich das αὐτόν zurück auf den Logos. Das folgende αὐτοῦ könnte sich zwar auch auf „Gott" beziehen, es ist aber wahrscheinlicher, dass es denselben Referenten hat wie das αὐτόν. Spätestens Joh 2,23 und 3,18 stellen klar, dass es Johannes um das Glauben an den Namen *des Sohnes* geht.

[24] Neofiti, Jeruschalmi II (Fragmententargum), Pseudojonathan, Psalmentargum, nie in Onqelos. PsJon steht dabei, wie so oft, zwischen Onqelos und Neofiti.

Neof:	Gen 15,6		Ex 4,31	Ex 14,31	(negativ: Num 14,11; Dtn 1,32; 9,23)
Ngl:	?		?	?	
Jer II:	?		?	Ex 14,31	
PsJon:	-	Gen 21,33	-	Ex 14,31	

PsJon kennt nur die positive Formel, einmal in der Abrahamerzählung (Gen 21,33)[25], einmal in der Exoduserzählung (Ex 14,31). Den ausgeprägtesten Gebrauch der Formel haben wir aber in Neofiti. Dem Gebrauch der Formel in diesem palästinischen Targum wollen wir nachgehen. Der Ausdruck „im Namen des Wortes“[26] (Jhwhs oder Suffix) findet sich in Neofiti 26mal mit dem Gottesnamen und weitere neunmal mit einem auf ihn bezogenen Suffix. Es geht praktisch ausschließlich um kultische Zusammenhänge: 14mal steht er im Zusammenhang von Altarbau und Anrufung, dreimal mit „schwören“, zweimal mit „segnen“, je dreimal im Zusammenhang mit kultischem Dienen und der Prophetie und eben sechsmal mit dem Verbum

---

[25] Nach Gen 21,33 pflanzte Abraham bei Beerscheva einen Hain (אשל), wo er den Namen des Herrn als „El Olam“ anrief. Diesen Hain erklären Neof., Ngl, Jer II und PsJon (nicht Onq) als einen Ort zum Essen, Trinken, Geleit (אכילה שתיה לויה), vgl. M. Maher, *The Aramaic Bible 1B, Targum Pseudo-Jonathan: Genesis* (Edinburgh: Clark, 1992) 77. Abraham errichtet eine Gartenwirtschaft, wo er Monotheismus predigt und Proselyten macht. Nach PsJon tut er dies mit den Worten: „Bekennt und glaubt an den Namen des Wortes des Herrn!“ (אודו והימינו בשם מימרא דייי).

[26] Neof. und die anderen Targume geben „Jhwh“ und „Gott“ sehr oft exegetisch mit „das Wort """“ (neben „die Schechina“, „die Herrlichkeit“) wieder. In Kultzusammenhängen erweitert Neof. (teils mit Jer II) die Formel zu „der Name des Wortes“. Die Formel ist immer auf Jhwh bezogen. Der Johannesprolog spricht vom Logos absolut, obwohl er den Logos Jhwhs meint. Ebenso spricht er von „dem Gott“, obwohl er den Gott Israels meint. Die Frage „welcher Gott?“ und „was für ein Logos?“ stellt sich für den Autor und seine Leserschaft nicht. Kittels (*TWNT* IV, 136) und Strack-Billerbecks (Str-B II, 333) Auffassung, der tg Memra könne (als exegetische Redeweise) keinen Anknüpfungspunkt für den johanneischen Logos (als Hypostase) abgegeben haben, ist, gelinde gesagt, kurios, gilt bei Neutestamentlern aber immer noch als Ergebnis der Wissenschaft. Heb 1,9 („Darum, o Gott, hat dein Gott dich gesalbt“) macht sich eine Redeweise von Ps 45,8 zunutze, um den Sohn – natürlich anders als der Ps! – „Gott“ zu nennen. Ebenso nutzt Joh tg Redeweisen für seine eigene Theologie. Das Programm einer möglichst weitgehenden Entjudung des NT, das von Targumismen im NT nicht wissen will, sollte überwunden sein. Ihr hohes Alter ist unleugbar. K. Koch, „Das Neue Testament und seine aramäische Bibel“, 14: „Die sprachliche Konvention [scil. der exegetischen Übersetzung Memra dJJ für das Tetragramm des MT] kündigt sich schon in der ältesten erhaltenen aramäischen Bibelübersetzung, dem Ijob-Targum aus Qumran, an, stammt also aus vorchristlicher Zeit. Hier wird vom göttlichen Memra bei der Schöpfung und Erhaltung der Kreaturen geschrieben (36,32; 39,27 für hebräisch „Bund“)“.

„glauben". Knapp ein Drittel aller Stellen steht in der Abrahamerzählung oder direkt auf Abraham bezogen.[27]

Die Formel „an den Namen des Wortes glauben" findet sich erstmals an der berühmten Stelle über den Glauben Abrahams.

> Gen 15,6: והימן אברם בשם ממרא דייי ואתחשבת ליה לזכו (Und Abram glaubte an den Namen des Wortes Jhwhs und es wurde ihm angerechnet zur Gerechtigkeit).

Kaum weniger prominent ist die zweite Stelle: der Glaube Israels an die Berufung des Mose.

> Ex 4,31: והימנו עמא בשם ממריה דייי. Und das Volk glaubte an den Namen des Wortes Jhwhs und sie hörten, dass Jhwh in seiner gütigen Liebe an die Kinder Israels dachte.

Zum dritten und letzten Mal wird die positive Formel nach dem erfolgreichen Durchzug durch das Schilfmeer verwendet.

> Ex 14,31: Und Israel sah die starke Hand, die Jhwh gemacht hatte gegen Ägypten, und das Volk fürchtete sich von vor Jhwh und sie glaubten an den Namen des Wortes Jhwhs (והימנו בשם ממריה דייי) und an die Prophetie seines Knechtes Mose.

Das Psalmentargum zitiert diese letzte Torastelle in Ps 106,12:

> Und die Wasser bedeckten ihre Bedränger. Nicht einer von ihnen blieb übrig. Und sie glaubten an den Namen seines Wortes (והימינו בשום מימריה) und sie sangen sein Lob.

Neof. enthält die positive Formel dreimal und bezeichnet damit den Glauben Abrahams im entscheidenden Augenblick (Gen 15,6), sowie die Höhepunkte des Glaubens Israels im Exodusgeschehen: nach der Berufung des Mose und nach dem Durchzug durch das Rote Meer (Ex 4,31; 14,31). Ps 106,12 Tg ist die einzige Stelle außerhalb der Tora, die die Formel bringt. Dabei zitiert der Psalm genau die letztgenannte Torastelle (Ex 14,31).[28] Die

[27] Gen 4,26; 8,20; 12,7.8 (ter); 13,4.18; 15,6; 16,13; 21,33; 22,14.16; 24,3; 26,25; 35,1; Ex 4,31; 5,23; 14,31; 17,15; 32,13; 34,5; Lev 16,8.9; Num 14,11; 20,12: Israel glaubt mir nicht „im Namen meines Wortes" (N), Ngl: „glaubt nicht an den Namen meines Wortes"; Dtn 1,32; 6,13; 9,23; 10,8; 18,5.7.19.20.22; 21,5.

[28] Der Targumist unterscheidet genau zwischen „dem Wort glauben" und „an das Wort glauben": Ps 106,12: והימינו בשום מימריה = MT: ויאמינו בדבריו; dagegen Ps 106,24: לא הימינו בפתגמיה = MT: האמינו לדברו.

Formel wird also im Targum nur an sehr speziellen Höhepunkten des Glaubens Abrahams und Israels eingesetzt.

Was ist der Inhalt dieses Glaubens an den Namen des Wortes Jhwhs? In Gen 15,6 glaubt Abraham an die Nachkommenschaftsverheißung, dass Gott also willig und in der Lage sei, seine Verheißung zu erfüllen. Die beiden Exodusstellen 4,31 und 14,31 besagen im Bezug auf die Befreiung aus Ägypten dasselbe: Jhwh ist willig (4,31) und in der Lage (14,31) sein Volk aus der Sklaverei zu befreien. Das Komplement zu diesen drei positiven Stellen in Gen und Ex sind die drei (von Johannes nicht zitierten) negativen in Num und Dtn:

> Num 14,11: ואמר ייי למשה ... עד אימתי לא יהיימנון בשם ממרי (Der Herr sprach zu Mose: ... wie lange noch glauben sie nicht an den Namen meines Wortes?)

Es ist nicht irgendein Vergehen, über das Jhwh sich hier mit diesen Worten erregt, sondern *der* Sündenfall der Wüstenwanderung: die Verleumdung des verheißenen Landes durch die Kundschafter. Nur in ihrem Zusammenhang kommt die negative Formel „nicht an den Namen des Wortes (Jhwhs oder Suffix) glauben“ vor. Noch zweimal kommt Mose, und zwar mit unserer Formel, auf den gravierenden Sündenfall zurück:

> Dtn 1,32: ובפתגמא הדין לית אתון מהיימין בשם ממרה דייי. Und in dieser Sache habt ihr nicht geglaubt an den Namen des Wortes Jhwhs.
> Dtn 9,23: לא היימנון בשם מימרה דייי קדישה ולא שמעתון בקל מימרה. Ihr habt nicht geglaubt an den heiligen Namen des Wortes Jhwhs und habt nicht gehört auf die Stimme seines Wortes.

Der Tiefpunkt in Israels Glaubensgeschichte ist die Weigerung des Volkes, an Gottes Willen und Fähigkeit zu glauben, die Landverheißung zu erfüllen.

Die Formulierung „(nicht) an den Namen des Wortes glauben“ bezieht sich immer auf Abrahams und Israels (Un-)Glauben an Gottes Willen und Macht, seine Verheißungen zu erfüllen, näherhin die Nachkommenschafts-, Befreiungs- und Landverheißung. Die positive Formulierung τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ in Joh 1,12 spielt damit Abrahams und Israels Glauben an Gottes Verheißungen (Nachkommenschaft und Befreiung, Gen 15,6; Ex 4,31; 14,31) in den Text des Prologs ein. Die Negativformel klingt an, wird aber von Johannes nicht direkt aufgenommen.

Kaum weniger bezeichnend ist der Gebrauch der anderen Formel „das Wort aufnehmen“. Λαμβάνειν τόν λόγον (statt δέχεσθαι), ist, wie Bult-

mann[29] richtig bemerkt, ein Semitismus, hinter dem das aramäische Verbum קבל (pa.) steht. Die Formulierung קבל ל (ב) מימרא (+ Gottesnamen oder Suffix) ist in mehreren Zeugen der palästinischen Targumtradition, PsJon, aber auch in Onqelos[30] und Jonathan[31], die Standardwiedergabe für hebräisches שמע בקול, sofern es sich um Gottes Stimme handelt. Die Formel קבל למימרא ist damit praktisch ein synonym für „(Gott) gehorchen". Die Standardwiedergabe für שמע בקול, auf eine menschliche Stimme bezogen, lautet קבל מן. PsJon verwendet קבל למימרא mit einer einzigen bezeichnenden Ausnahme nur für das Aufnehmen von Gottes Wort[32]: Gen 22,18; 26,5; Ex 5,2; 15,26; 19,5; 23,21f (Engel); Num 14,22; Dtn 1,43; 4,30; 8,20; 9,23; 13,5.19; 15,5; 26,17; 27,10; 28,1.2.15.45.62; 30,2.8.10.20.[33] Das Interessante ist, dass diese Targumtradition neben den vielen deuteronomischen Mahnungen, auf Gottes Stimme zu hören, in Genesis bis Numeri wieder die Abrahamverheißungen, Höhepunkte des Exodusgeschehens und die Kundschaftersünde hervorhebt:

> Gen 22,18: und es werden sich segnen in der Gerechtigkeit deiner Kinder alle Völker der Erde, dafür dass du mein Wort aufgenommen hast (קבילתא במימרי).
> Gen 26,5: Ich werde deine Kinder vermehren wie die Sterne des Himmels, und ich werde deinen Kindern all diese Länder geben und es werden sich segnen um deiner Kinder willen alle Völker der Erde, deswegen weil Abraham aufgenommen hat mein Wort (קבל אברהם במימרי).
> Ex 5,2: Pharao sagte: der Name Jhwhs ist mir nicht erschienen, dass ich aufnehmen müsste sein Wort (דאיקביל במימריה).
> Ex 15,26: Wenn du aufnimmst das Wort Jhwhs (אין קבלא תקביל למימר דייי), deines Gottes, will ich all die schlimmen Krankheiten, die ich über die Ägypter kommen ließ, nicht über dich kommen lassen … denn ich bin Jhwh, dein Arzt.

---

29 R. Bultmann, *Johannes*, 35, Anm. 4.

30 Onq: למימרא.

31 Beide sind palästinischen Ursprungs und kamen um 250 nach Babylon, wo sie ihre Endredaktion erfuhren.

32 In Gen 3,17 wird Adam dafür verflucht, dass er statt Gottes Evas Wort aufgenommen hat!

33 Onq zeigt weitgehend denselben Befund: Gen 22,18; 26,5; Ex 5,2; 15,26; 19,5; 23,21f; Lev 26,14.18.21.27; Num 14,22; Dtn 1,43; 4,30; 8,20; 9,23; 13,5.19; 15,5; 26,14.17; 27,10; 28,1.2.13[ms].15.45.62; 30,2.8.10.20; auf ein Menschenwort bezogen: Gen 3,17 (wie PsJon), abweichend von PsJon: Dtn 21,10 und in einem oder wenigen Mss: Gen 21,12; 27,8; Ex 3,18; 4,1; Dtn 32,2 (meist Mose!). Auch Jonathan und das Psalmentargum verwenden die Formel für hebräisches „Hören auf die Stimme (Jhwhs)".

> Ex 19,5: Wenn du aufnimmst das Wort Jhwhs (אין קבלא תקביל למימר דיי״) ... werdet ihr sein vor mir ... Könige ... und Priester ... und ein heiliges Volk.
> Ex 23,21f: Hüte dich vor ihm (scil. meinem Engel) und nimm sein Wort auf (וקביל מימריה). Wenn du wirklich sein Wort aufnimmst (אין קבלא תקביל למימריה).
> Num 14,22: Alle Männer, die meine Herrlichkeit gesehen haben und meine Wunder, die ich getan habe in Ägypten und in der Wüste, und mich jetzt schon zehnmal versucht haben und mein Wort nicht aufgenommen haben (ולא קבילו למימרי).
> Dtn 1,43: Nicht habt ihr aufgenommen, sondern euch widersetzt dem Wort Jhwhs (לא קבילתון וסריבתון על מימרא דיי״).
> Dtn 9,23: und zu der Zeit, da euch der Herr schickte ...: zieht hinauf und nehmt das Land in Besitz, das ich euch gegeben habe, da widersetztet ihr euch dem Wort des Herrn, eures Gottes und glaubtet ihm nicht und habt sein Wort nicht aufgenommen (וסריבתון על מימרא דיי״ ... ולא קבילתון למימריה).

Auch die Formel „das Wort Jhwhs aufnehmen“ wird im Kontext von Abrahams Glaubensgehorsam und des Exodus positiv verwandt und im Zusammenhang der Kundschaftersünde negativ.

Mit der Verwendung der beiden ausschließlich in den Targumen erhaltenen Formeln „an den Namen des Wortes glauben“ und „das Wort aufnehmen“ spielt Joh 1,12f den Glauben Abrahams und seiner Kinder (Gen 12ff) in den Prolog ein. Dementsprechend ist 1,9f auf die ungehorsame Menschheit (Gen 3-11) zu beziehen (κόσμος!).

> Das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, kam *in die Welt*. Er war *in der Welt*, und *die Welt* ist durch ihn geworden, aber *die Welt* erkannte ihn nicht. Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf. Allen aber, *die ihn aufnahmen*, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, allen, *die an seinen Namen glauben*.

Der λόγος-מימרא, durch den alles geschaffen wurde[34], kam in sein Eigentum, aber seine eigenen Kreaturen nahmen ihn nicht auf, sie gehorchten ihm nicht. Es gab aber solche, die den λόγος-מימרא aufnahmen, d.h. Gott gehorchten, und an seinen Namen glaubten: Abraham und seine Nachkommen. Abraham glaubte an den Namen des Wortes, und das heißt konkret: an die Erfüllung der Nachkommenschaftsverheißung. Er, der schon

[34] In Gen 1 (Neof.) steht für „und Gott sprach“: „und das Wort Gottes sprach“. In den anderen Targumen ist diese Redeweise, die der frühchristlichen Argumentation gegenüber den (anderen) Juden viel zu sehr zustatten kam, wegkorrigiert worden. Der Memra Jhwhs tritt dort erst nach der Schöpfung auf.

lange nicht mehr Zeugungsfähige, glaubte, dass er zahlreiche Kinder der Verheißung haben werde. Johannes nennt diese Kinder der Verheißung: „die nicht aus Blut[35], noch aus Fleischeswillen noch aus Manneswillen, sondern aus Gott geboren sind". Die Gegenüberstellung von Kindern „aus dem Blut und dem Willen des Fleisches" und Kindern „aus Gott" entspricht jener in Röm 9,7-9, wo Paulus die Kinder „des Fleisches" den Kindern der Verheißung gegenüberstellt:

> Auch sind nicht alle, weil sie Nachkommen Abrahams sind, deshalb schon seine Kinder, sondern es heißt: Nur die Nachkommen Isaaks werden deine Nachkommen heißen. Das bedeutet: Nicht die Kinder des Fleisches sind Kinder Gottes, sondern die Kinder der Verheißung werden als Nachkommen anerkannt; denn es ist eine Verheißung, wenn gesagt wird: In einem Jahr werde ich wiederkommen, dann wird Sara einen Sohn haben.

Dieselbe Gegenüberstellung findet sich auch im Galaterbrief (4,23-28)[36]:

> Der Sohn der Sklavin wurde κατὰ σάρκα gezeugt, der Sohn der Freien aufgrund der Verheißung. ... Ihr aber, Brüder, seid Kinder der Verheißung wie Isaak.[37]

Johannes spricht nicht von Verheißungskindschaft, sondern von Gotteskindschaft. Auch Paulus identifiziert in Röm 9,8 „Gotteskinder" und „Verheißungskinder". Die Benennung der Verheißungskinder als Gotteskinder stammt aus der Tora. Den Patriarchen wird dafür, dass Abraham „das Wort Jhwhs aufgenommen hat" Nachkommenschaft verheißen (Gen 22,18; 26,5). Nach dem Auszug aus Ägypten wird diese Nachkommenschaft als besonderes Eigentum Gottes und heiliges Volk konstituiert unter der Bedingung, dass sie „das Wort Jhwhs aufnehmen" (Ex 19,5). Diese letztere Stelle aber wird im Dtn wiederaufgenommen und interpretiert (PsJon):

> Er wird dich zahlreich machen, wie er geschworen hat deinen Vätern, wenn ihr aufnehmt das Wort Jhwhs, eures Gottes (תקבלון למימרא דיי) ... Siehe, wie geliebte Söhne seid ihr vor Jhwh, eurem Gott (הי כבנין חביבין

[35] „Blut" im Plural bedeutet vergossenes oder Menstruationsblut. Sara hatte die Menopause längst hinter sich (Gen 18,11).

[36] Vgl. Heb 11,11.

[37] Paulus greift in v 29 ebenfalls auf einen Targumismus zurück: „Doch wie damals der Sohn, der auf natürliche Weise gezeugt war, den verfolgte, der kraft des Geistes gezeugt war, so geschieht es auch jetzt". Gen 21 MT weiß von keinem Konflikt zwischen Isaak und Ismael, wohl aber Gen 21,10 PsJon: „Und sie (Sara) sagte zu Abraham: Vertreib diese Magd und den Sohn, denn es ist unmöglich, dass der Sohn dieser Magd erbe mit meinem Sohn. Er wird nämlich Krieg führen mit Isaak (ויגח קרבא עם יצחק).

> אחון קדם יי אלהכון). ... Ein heiliges Volk seid ihr vor Jhwh, eurem Gott. Euch hat er erwählt, dass ihr für ihn seid ein Volk, das mehr geliebt wird als alle Völker auf der Oberfläche der Erde.

In Dtn 13,18-14,2 macht die Tora (in MT und Tg) in Anknüpfung an Gen 22,18; 26,5 und Ex 19,5 aus den Verheißungskindern Gotteskinder, wie es später Johannes und Paulus ganz selbstverständlich auch tun.

4. Der Johannesprolog und die Tora: von der Schöpfung zur Schechina

Ab v 14 spricht der Johannesprolog dann eindeutig von der Inkarnation des Logos. Mit den Vokabeln λόγος, σκηνόω und δόξα nimmt der Vers genau die drei Hauptausdrücke der Targume für Gott in der Welt auf: מימרא (Wort), שכינתא (Schechina), איקרא (Herrlichkeit). „Und das *Wort* ist Fleisch geworden und hat unter uns *gewohnt*, und wir haben seine *Herrlichkeit* gesehen, die *Herrlichkeit* des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit."

Das Zelten des Logos nimmt Ex 25-40 auf. Der Ausdruck „Gnade und Wahrheit" ist, wie allgemein erkannt, eine Anspielung auf Ex 34,6.[38] V 17 nennt den Namen des Mose ausdrücklich und v 18 nimmt das Thema von Ex 33 auf, den Wunsch des Mose, Gott zu sehen: „Denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit kamen durch Jesus Christus. Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht."

Mose durfte in Ex 33 nur die „Rückseite" Gottes sehen. Jesus ist demgegenüber der, der die „Brust", die „Vorderseite" des Vaters kennt. Mit der expliziten Erwähnung des Mose und der Tora und den Anspielungen auf Ex 25-40, also den Zeltbaukomplex, endet der Johannesprolog. Er stellt das Kommen Jesu in die Welt als relecture der Tora dar. Genaugenommen beginnt er mit Anspielungen auf Gen 1 und endet mit solchen auf Ex 33/34 und den Zeltkomplex Ex 25-40 überhaupt. Warum wählt Johannes genau diesen Bogen von der Schöpfung über Abraham zum Wüstenzelt? Wohl deswegen, weil die Tora ihm diesen Bogen vorgibt. Nach dem (priesterschriftlichen) Schöpfungsbericht zielt die Erschaffung der Welt von Anfang an hin auf den Sabbat[39], auf das heilige Zelt und damit auf die Schechina Gottes inmitten seiner Schöpfung.[40] Die Formulierungen der Vollen-

---

[38] Nach H. Gese, „Der Johannesprolog", *Zur Biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge* (BEvT 78; München: Kaiser, 1977) 152-201, 186, wird חסד in späteren Schriften immer öfter mit χάρις wiedergegeben.

[39] Nach Gen 2,2 wird die Schöpfung am Sabbat und durch den Sabbat vollendet.

[40] J.-L. Ska, „La structure du Pentateuque dans sa formation canonique", *ZAW* 113 (2001) 331-352, 337: „[P]lusieurs récits de création se terminent par le récit de la construction du temple où vient prendre résidence le dieu créateur ... il y raison de croire que le sanc-

dung der Schöpfung von Gen 1,31-2,3 werden in Ex 24,16; 39,32.43; 40,33 bei der Vollendung des Zeltes wiederaufgenommen.

> Gen 1,31-2,3: Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut. Es wurde Abend, und es wurde Morgen: der sechste Tag. So wurden Himmel und Erde vollendet und ihr ganzes Gefüge. Am siebten Tag vollendete Gott das Werk, das er geschaffen hatte, und er ruhte am siebten Tag, nachdem er sein ganzes Werk vollbracht hatte. Und Gott segnete den siebten Tag und erklärte ihn für heilig; denn an ihm ruhte Gott, nachdem er das ganze Werk der Schöpfung vollendet hatte.
>
> Ex 24,16: Die Herrlichkeit des Herrn ließ sich auf den Sinai herab, und die Wolke bedeckte den Berg sechs Tage lang. Am siebten Tag rief der Herr mitten aus der Wolke Mose herbei.
> Ex 39,32: So wurde das ganze Werk für die Wohnstätte des Offenbarungszeltes vollendet; die Israeliten taten genau so, wie es der Herr dem Mose befohlen hatte. So machten sie es.
> Ex 39,43: Mose besichtigte das ganze Werk: Sie hatten es gemacht, wie der Herr es befohlen hatte. So hatten sie es gemacht, und Mose segnete sie.
> Ex 40,33: Er errichtete den Vorhof um die Wohnstätte und den Altar und ließ den Vorhang am Tor des Vorhofs aufhängen. So vollendete Mose das Werk.

G. v Rad kommentiert das so: „P will allen Ernstes zeigen, dass der im Volk Israel historisch gewordene Kultus das Ziel der Weltentstehung und Weltentwicklung ist. Schon die Schöpfung ist auf dieses Israel hin angelegt worden“[41]. Man könnte es auch so sagen: schon die Schöpfung ist auf das Zeltaufschlagen, auf die Schechina Gottes in der Welt hin angelegt worden. Der Johannesprolog übernimmt diese Lehre der Tora und sagt: Jesus ist die gelebte Erfüllung der Tora, insofern Er diese Schechina Gottes in der Welt ist, auf die die Tora von Anfang an hinauswill.
So zeigt der Prolog bereits an, was Johannes in 5,46 erneut behaupten wird: Von Jesus Reden und vom Inhalt der Mosetora Reden ist dasselbe, „von mir nämlich hat er geschrieben“.[42]

---

tuaire attendu depuis Gen 1 est ... la ‚tente de la rencontre‘ construite par Moïse à la fin du livre de l'Exode“.

41 G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* II (München: Kaiser, ⁹1987) 247.

42 Vgl. Joh 1,45.

Une vache folle dans la Bible ?
La comparaison ὡς δάμαλις παροιστρῶσα παροίστρησεν Ισραηλ (Os 4,16^LXX) et son arrière-fond littéraire

Eberhard Bons
Université Marc Bloch, Strasbourg

1. Introduction

Quando dicit : Quis sapiens et intelligat haec ? intelligens et cognoscat ea ? [Os 14,10] *obscuritatem voluminis et difficultatem explicationis ostendit.* Cette remarque figure à la fin du commentaire du livre d'Osée que Jérôme a rédigé il y a environ seize siècles.[1] En fait, depuis l'époque patristique, les commentateurs du livre d'Osée ne cessent de faire remarquer que ce livre prophétique est parsemé de passages obscures et énigmatiques qui semblent résister à toute tentative d'explication. A l'instar d'un *topos*, on peut retrouver des observations de ce genre dans les commentaires modernes.[2] Néanmoins, avant d'entrer dans les détails des questions exégétiques au sens propre du mot, l'exégète de nos jours ne peut se dispenser de la tâche d'analyser et de traduire le texte, bien que son analyse linguistique se heurte plus d'une fois à des problèmes fondamentaux : comment rendre les formes ou les mots rares, les tournures énigmatiques, les propositions incompréhensibles ? Comme cela est souvent le cas, les variantes textuelles attestées dans les manuscrits hébreux médiévaux n'offrent pratiquement pas de solutions satisfaisantes. Qu'en est-il alors de la Septante (= LXX) en tant que traduction ancienne du livre d'Osée ? Transmet-elle un texte moins corrompu permettant de reconstituer un texte hébreu plus ancien et en même temps plus clair que le TM ? Un examen soigné du texte grec aboutit

---

[1] Jérôme, *Commentariorum in Osee prophetam libri III* (CChr.SL 76 ; Turnhout : Brepols, 1969) 1-158, spéc. 158.

[2] Cf. p. ex. W. Rudolph, *Hosea* (KAT XIII/1 ; Gütersloh : Mohn, 1966) 19 : "Dem Hoseabuch geht der Ruf voraus, daß es stellenweise Texte enthält, die zu den am schlechtesten erhaltenen des ganzen AT gehören."

à un résultat plutôt négatif. En effet, la LXX du livre d'Osée représente une traduction bel et bien fidèle d'une source hébraïque ("Vorlage") qui, à quelques exceptions près, était probablement très proche du texte consonantique transmis par le TM.[3] Par conséquent, la LXX ne se prête guère à une démarche à laquelle ont visé pendant longtemps les biblistes dans le cadre de la critique textuelle : donner un accès à un texte hébreu jugé plus fiable que celui qui est issu du processus d'harmonisation et de standardisation débouchant plus tard sur le TM. Cela implique aussi que les problèmes linguistiques et philologiques que soulève le TM du livre d'Osée ne sont nullement d'origine récente. Au contraire, à regarder de plus près la LXX du livre, tout porte à croire que le traducteur fut confronté lui aussi aux difficultés notoires du texte hébreu. On ne s'étonne pas par conséquent de trouver des passages grecs qui, comme l'a observé le commentateur belge van Hoonacker il y a presque cent ans, "ne font qu'augmenter la perplexité."[4]

Dans le présent article, nous étudierons un des endroits susceptibles de susciter la perplexité du lecteur moderne. Il se trouve au début d'un passage qui n'est pas sans poser problème, tant en grec qu'en hébreu : Os 4,16-19. Sans résumer l'état de recherche à ce propos,[5] dirigeons notre attention sur une comparaison frappante : "Car comme une vache rétive Israël a été rétif" (כי כפרה סררה סרר ישראל). La LXX rend la proposition comme suit : "car comme une génisse enragée, Israël a été enragé"[6] (ὅτι ὡς δάμαλις παροιστρῶσα παροίστρησεν Ισραηλ). Ni l'une ni l'autre tradition tex-

---

3 Nous avons argumenté cette affirmation dans le volume suivant : E. Bons, J. Joosten, St. Kessler, *Les Douze Prophètes. Osée* (La Bible d'Alexandrie 23/1 ; Paris : Cerf, 2002) 33-43.

4 A. van Hoonacker, *Les Douze Petits Prophètes* (Ebib ; Paris, Gabalda, 1908) 9.

5 Outre les commentaires, cf. les études récentes suivantes : F. Gangloff, J.-C. Haelewyck, "Osée 4,17-19. Un marzeah en l'honneur de la déesse 'Anat ?", *ETL* 71 (1995) 370-382 ; Chr. Frevel, *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion* (BBB 94,1 ; Weinheim : Beltz, 1995) 298-317 ; H. Pfeiffer, "Zechen und Lieben. Zur Frage einer Göttin-Polemik in Hos 4,16-19", *UF* 28 (1996) 495-511 ; cf. ultérieurement J.-G. Heintz, L. Millot, *Le livre prophétique d'Osée. Texto-Bibliographie du XXème siècle* (Wiesbaden : Harrassowitz, 1999) spéc. 98-101.

6 La traduction est empruntée à E. Bons, J. Joosten, St. Kessler, *Les Douze Prophètes. Osée*, 93. Dans le présent article, nous élaborerons quelques idées auxquelles nous avons déjà fait allusion dans le livre cité, sans pour autant les approfondir de manière systématique. Les ouvrages consacrés à la critique textuelle du livre d'Osée ne traitent pas le texte grec d'Os 4,16 ; cf. tout H.S. Nyberg, *Studien zum Hoseabuche. Zugleich ein Beitrag zur Klärung des Problems der alttestamentlichen Textkritik* (Uppsala : Lundequist, 1935) ; P.G. Borbone, *Il libro del profeta Osea. Edizione critica del testo ebraico* (Turin : Zamorani, 1990) 145 ; S.P. Carbone, G. Rizzi, *Il libro di Osea secondo il testo ebraico Masoretico, secondo la traduzione greca detta dei Settanta, secondo la parafrasi aramaica del Targum* (Bologne : Dehoniane, 1992) 125 ; A.A. Macintosh, *Hosea* (ICC ; Edinburgh : Clark, 1997) 167.

tuelle ne connaît de variantes importantes. A première vue, on est en présence d'une des traductions grecques surprenantes, d'autant plus que le TM n'est guère incompréhensible. Comme il ressort d'une étude plus détaillée du problème, la traduction grecque est remarquable à plusieurs égards :

1. Quoique le verbe סרר soit attesté une bonne douzaine de fois dans la Bible hébraïque, le traducteur du livre d'Osée a recours à un équivalent exceptionnel. En fait, le verbe παροιστράω n'apparaît ailleurs dans la LXX qu'en Ez 2,6.[7]

2. En dehors des écrits bibliques, la littérature juive en langue grecque n'emploie pas le verbe παροιστράω, qu'il s'agisse des textes dits "intertestamentaires" ou des œuvres de Philon ou de Flavius Josèphe. Il en va de même pour le Nouveau Testament et les Pères Apostoliques : aucun auteur ne cite le verbe ou un mot apparenté.

Il reste par conséquent à expliquer cette équivalence unique. Dans ce but, il convient d'abord de nous interroger sur la façon dont la LXX rend le verbe סרר. Dans une deuxième étape, il convient d'étudier le sens, l'étymologie et les connotations du verbe παροιστράω. Ces réflexions nous permettront enfin de mieux éclairer le sens de la comparaison en Os 4,16^{LXX}.

2. Comment la LXX traduit-elle le verbe סרר ?

Un examen rapide amène au résultat suivant : les équivalents grecs les plus fréquents dérivent de la racine ἀπειθ-, que ce soit l'adjectif ἀπειθής "désobéissant" (Dt 21,18) ou le verbe ἀπειθέω "désobéir" (Dt 21,20 ; Es 1,23 ; 65,2 ; Néh 9,29 [LXX : Esdr B 19,29]). Ce dernier verbe apparaît même en Os 9,16. Par ailleurs, les traducteurs choisissent un éventail de mots différents, qu'il s'agisse de verbes ou d'adjectifs, tels παραφρονέω "perdre la raison" (Za 9,11), παραπικραίνω "exaspérer" (Ps 65,7^{LXX}), ἀποστατής "rebelle" (Es 30,1), ἀνήκοος "désobéissant" (Jr 5,23), σκολιός "dévoyé" (Ps 77,8^{LXX}) et ἄσωτος "qui se livre à la débauche" (Pr 7,11). Quelque différents que soient ces équivalents, la plupart d'entre eux ont en commun de placer l'accent sur la désobéissance – conformément à l'usage de סרר, verbe qui est jugé signifier en premier lieu "être rebelle"[8] – alors que d'autres mettent en valeur les aspects de la corruption ou de la déraison. A première vue, c'est ce dernier aspect-là qui transparaît en Os 4,16^{LXX} aussi. Néanmoins, il ne suffit pas de se contenter de ce constat. Il convient plutôt de s'interroger sur l'étymologie du verbe παροιστράω, sur les mots appa-

---

[7] Si Ez 2,6 emploie le verbe παροιστράω, alors que le TM porte סרבים "contredisants", c'est que le traducteur a sans doute lu ici le verbe סרר. Cf. T. Muraoka, "Hosea IV in the Septuagint Version", *Annual of the Japanese Biblical Institute* 9 (1983) 24-64, spéc. 56.

[8] Cf. à ce propos L. Ruppert, "סרר", *TWAT* V, 957-963.

rentés, sur l'usage du verbe ainsi que les connotations qu'il peut véhiculer. N'oublions pas à ce propos un détail qui peut s'avérer important : le sujet du verbe παροιστράω est une génisse,[9] puis Israël, tout comme dans le TM qui compare Israël à une vache rétive, alors qu'ailleurs dans les écrits bibliques, ce sont toujours des êtres humains à qui l'on prête une attitude rebelle ou désobéissante.

3. L'étymologie, le sens et les connotations du verbe παροιστράω

Comme le verbe simple οἰστράω, le verbe composé παροιστράω est un verbe dénominatif du substantif οἶστρος "taon."[10] En ce qui concerne cet animal, son anatomie et son comportement, nous pouvons dégager quelques informations précieuses de l'*Histoire des animaux* d'Aristote. Sans pour autant développer une description systématique de l'insecte, le Stagirite l'évoque à plusieurs endroits de son ouvrage. Résumons-en les informations les plus importantes pour notre sujet.[11] Aristote classe cet animal parmi les insectes se nourrissant de sang (*Hist. Anim.* 596 b 14). Par ailleurs, l'οἶστρος fait partie des diptères ayant l'aiguillon à l'avant (*ibid.*, 490 a 20), cet organe lui permettant de percer la peau des quadrupèdes (*ibid.*, 528 b 31). D'où le sens premier du verbe (παρ-)οιστράω, "piquer", le sujet sous-entendu étant le taon.[12]

En ce qui concerne les mammifères dont l'οἶστρος suce le sang, la littérature grecque nous fournit davantage d'informations. Ce dossier dont nous citerons une série d'exemples, permet de conclure que les auteurs grecs développent au fil des siècles le *topos* du bœuf piqué par le taon et, de ce fait, devenant fou. Or il est intéressant de constater que ce *topos* fait l'objet de deux usages différents :

a. Quel que soit le contexte précis, on a affaire à un phénomène se produisant dans le monde animal qui à plusieurs reprises donne lieu à des descriptions plus détaillées : la souffrance de l'animal, ses réactions incontrôlables, voire violentes, etc. Ainsi, l'idée du bœuf piqué par le taon apparaît plus d'une fois dans les mythologies grecques : une divinité envoie un taon contre un troupeau de bœufs ou de vaches ou bien contre un animal seul, et ce souvent dans le but de harceler ou de punir son propriétaire par ce biais.

---

[9] En ce qui concerne le choix de δάμαλις, cf. E. Bons, J. Joosten, St. Kessler, *Les Douze Prophètes. Osée*, 94.

[10] Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (Paris : Klincksieck, 1968) 787.

[11] Pour d'autres auteurs grecs évoquant le taon, cf. M. Wellmann, "Bremse", *Paulys Realencylopädie der classischen Altertumswissenschaft. Fünfter Halbband* (Stuttgart : Druckenmüller, 1897) col. 827-828.

[12] Cf. les dictionnaires grecs, p. ex. H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon. With a Supplement 1968* (Oxford : Clarendon, réimpression 1989) 1210.

Citons, à titre d'exemple, l'histoire d'Io, tout en laissant de côté un grand nombre de détails de la narration. D'après les traditions mythologiques grecques, Io servait Héra en tant que prêtresse. Or le statut religieux de la jeune fille n'empêche pas Zeus de la séduire. Cherchant à cacher à Héra sa liaison amoureuse, celui-ci transforme la jeune fille en vache blanche. Toutefois, cette astuce n'atteint pas le but désiré. Incapable de parler à son épouse de la vrai identité de la vache ainsi que de la métamorphose qu'Io a involontairement subie, Zeus finit par céder bon gré mal gré la vache à son épouse qui l'avait demandée pour elle-même. Pourtant, une fois que Zeus arrive à prendre à nouveau possession de la vache blanche, Héra, trompée, ne tarde pas à réagir : elle envoie un taon qui tourmente l'animal et le chasse d'un pays à l'autre. Le passage qui nous intéresse en particulier est bien entendu formulé de façon différente, selon les auteurs qui racontent cette histoire. En voici deux exemples[13] : dans sa *Bibliothèque* II,1, Apollodore, auteur difficile à dater avec précision mais écrivant probablement après le 1er siècle après J.-C., se contente de remarquer que Héra envoie un taon à la vache (Ἥρα δὲ τῇ βοῒ οἶστρον ἐμβάλλει[14]). Par contre, le verbe οἰστράω est attesté dans une description très succincte du mythe qui fait partie du traité sur les *Histoires incroyables* de Palaephate, auteur vivant sans doute au 4e siècle avant J.-C. Celui-ci qualifie la vache de οἰστρήσασα, c'est-à-dire piquée par un taon et de ce fait devenant folle.[15] Soulignons que le verbe est ici intransitif, tout comme en Os 4,16^LXX^. Or la vache qu'est devenue Io partage son sort avec d'autres animaux, l'instigatrice divine de la mesure restant cependant identique : ainsi Héra envoie-t-elle l'insecte contre les vaches qu'a capturées Héraclès au cours de son dixième exploit, sa lutte contre le géant Géryon. Tourmentés par l'insecte, ces animaux ne peuvent que prendre la fuite. Dans sa description de la scène, Apollodore emploie le même vocabulaire que dans le texte déjà cité : ταῖς

---

13 Le sujet est traité par plusieurs auteurs grecs ; cf. à ce propos les dictionnaires de la philologie classique et de la mythologie, p. ex. H. Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* (Reinbek : Rowohlt, 1974) 194 ; A. Ferrari, *Dizionario di mitologia greca e latina* (Turin : UTET, 2002) 392. En ce qui concerne les rapports entre Zeus, Héra et Io, cf. aussi W. Pötscher, "Io und ihr Verhältnis zu Hera", *Grazer Beiträge* 22 (1998) 13-28, spéc. 18ss.

14 Cité d'après l'édition suivante : Apollodoro, *Biblioteca. Il libro dei miti* (éd. M. Cavalli ; Milan : Mondadori, 1998) 62. Cf. pour une traduction française de l'ouvrage : *La* Bibliothèque *d'Apollodore* (éd. J.-C. Carrière, B. Massonie ; Annales littéraires de l'Université de Besançon 443 ; Paris : Les Belles Lettres, 1991). Une édition allemande vient de paraître : Apollodoros, *Götter und Helden der Griechen. Griechisch und deutsch* (éd. K. Brodersen ; Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

15 A défaut d'une édition critique, nous citons le texte d'après l'édition suivante : *Die Wahrheit über griechische Mythen. Palaiphatos' "Unglaubliche Geschichte" Griechisch/Deutsch* (éd. K. Brodersen ; Universalbibliothek 18200 ; Stuttgart : Reclam, 2002) 98.

βοῦσιν οἶστρον ἐνέβαλεν ἡ Ἥρα (*Bibliothèque* II,5[16]). Notre dernier exemple porte sur une autre attaque que le taon lance contre un animal, cette fois-ci à l'instigation de la divinité Sélène. Comme le raconte Nonnos de Panopolis (5e siècle après J.-C.) dans ses *Dionysiaques*, celle-ci envoie un taon au taureau qu'avait monté Ampélos, compagnon du dieu Dionysios. Harcelé par l'insecte (κεχαραγμένος οἴστρῳ[17]), le taureau devient fou et se lance dans une course furieuse dans les montagnes, course qui finit mal et coûte la vie à l'adolescent.

b. Comme il ressort des exemples cités, l'idée du bœuf piqué par le taon fait partie d'une narration au cours de laquelle apparaît un animal individuel ou un troupeau de vaches ou de bœufs. A la différence de ces passages, la littérature grecque cite l'idée du bœuf piqué par le taon d'une autre manière aussi : comme comparaison servant à enrichir la description. Dans ces citations, on a affaire à une image immédiatement intelligible dont la fonction est de caractériser les réactions involontaires ou instinctives, le désarroi, la panique, etc. qui saisissent non des bœufs mais des sujets humains. Tel est le cas dans une citation d'Homère qui compare la réaction des prétendants de Pénélope effrayés par le retour d'Ulysse à celle de bœufs piqués par un taon : οἱ δ'ἐφέβοντο [...] βόες ὣς ἀγελαῖαι, τὰς μέν τ᾽αἰόλος οἶστος ἐφορμηθεὶς ἐδόνησεν (*Od.* XXII, 299s) : "ils fuient épouvantés : tel, un troupeau de bœufs [...] tourmente un taon agile."[18] Citons encore un exemple tout à fait différent qui date d'une époque beaucoup plus tardive. Dans le roman bucolique de Longos, *Daphnis et Chloé*, les souffrances du bœuf provoquées par la piqûre servent à caractériser celles qu'éprouve la jeune fille Chloé éperdument amoureuse de son compagnon Daphnis : οὐδὲ βοὸς οἴστρῳ πληγείσης τοσοῦτα ἔργα.[19] Il ressort du contexte immédiat que ce dernier substantif, ἔργα, a la fonction de résumer toutes les réactions involontaires qui saisissent la jeune fille, et qui semblent plus dramatiques que celles d'un bœuf piqué par le taon : insomnie, manque d'appétit, distraction, larmes, etc.

Quelque hétérogènes que soient ces deux dernières citations, force est de constater qu'elles possèdent un aspect en commun : la comparaison évoque explicitement le bœuf dont les souffrances servent de *tertium comparationis*. Cela n'empêche pas d'observer qu'un tel usage de l'image en prépare un autre : l'usage métaphorique du verbe οἰστράω ainsi que du substantif οἶστρος. En fait, tous les deux peuvent assumer le sens d'une

---

16 Cités d'après l'édition de M. Cavalli (note 14) 98.

17 Cité d'après l'édition suivante : Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques. Tome V : Chants XI-XIII* (éd. F. Vian ; Paris : Les Belles Lettres, 1995) 36.

18 Traduction citée d'après : *L'Odyssée. Tome III : chants XVI-XXIV* (éd. V. Bérard ; Paris : Les Belles Lettres, 1963) 141.

19 Cité d'après : Longos, *Hirtengeschichten von Daphnis und Chloé. Griechisch-deutsch* (éd. O. Schönberger ; Düsseldorf, Zürich : Artemis & Winkler, 1998) 24.

forte souffrance, d'un état de déraison, de folie, de colère, etc. qu'on subit contre son gré et sans pouvoir s'y opposer ni y apporter remède. Faisons remarquer à ce propos-là que l'usage que fait Longos de l'image du bœuf piqué n'est pas complètement étranger à Platon : sans évoquer le bœuf et ses souffrances, il parle des passions de l'amoureux en termes de οἰστράω et οἶστρος (*Phèdre* 240 d 1 ; 251 d 6).[20]

4. Comment interpréter ὡς δάμαλις παροιστρῶσα παροίστρησεν Ισραηλ ?

Après avoir passé en revue rapidement quelques passages de la littérature grecque nous sommes en mesure de mieux éclairer la comparaison ὡς δάμαλις παροιστρῶσα παροίστρησεν Ισραηλ en Os 4,16^{LXX}. Faisons deux remarques à ce sujet.

a. Il est hors de doute que la LXX s'éloigne ici considérablement du sens qui est propre au TM. Plutôt que de parler de la vache rétive ou du peuple désobéissant, le traducteur préfère l'image du veau piqué par le taon. Il est presque invraisemblable qu'on ait affaire ici à une erreur de lecture. Mieux vaut considérer le texte grec comme une traduction innovatrice par laquelle la LXX se détache du texte hébreu. D'une façon générale, il est possible que le traducteur ne se sente pas obligé de rendre littéralement chacune des comparaisons de sa *Vorlage*, tout en en connaissant le sens. Tel est p. ex. le cas dans un autre verset du livre d'Osée, Os 13,8 où le TM porte כדב שׁכול "comme une ourse privée de ses petits", alors que la LXX rend cette comparaison comme suit : ὡς ἄρκος ἀπορουμένη "comme un ours acculé."[21]

b. Il est sûr que le traducteur n'a pas connu tous les passages que nous venons de citer plus haut. En fait, quelques-uns des ouvrages sont certainement plus récents que la LXX du livres des Douze prophètes[22] ; d'autres textes sont difficiles à dater. Mais cela n'empêche pas de conclure, avec toutes les réserves nécessaires dans un tel débat, que le traducteur ait été familier de l'usage de l'image citée qui est attesté dans la littérature grecque classique et hellénistique. Faisons remarquer à ce propos que cette image se prête parfaitement au contexte d'Os 4,16 : d'une part, il fallait un participe compatible avec le substantif δάμαλις, d'autre part, le verbe de la

[20] Pour d'autres exemples, cf., outre les dictionnaires, art. "Bremse", *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Band 2* (Stuttgart, Weimar : Metzler, 1997) 764.

[21] Pour une étude plus détaillée de cet écart entre le TM et la LXX, cf. E. Bons, "La signification de ἄρκος ἀπορουμένη en Os xiii 8 LXX", *VT* 51 (2001) 1-8.

[22] La date de la traduction grecque des Douze prophètes est difficile à déterminer. Il est possible qu'elle remonte à la première moitié du 2e siècle avant J.-C. ; cf. G. Dorival, M. Harl, O. Munnich, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (Paris : Cerf, 1988) 97.

même racine devait convenir pour un emploi métaphorique. En choisissant à deux fois le verbe παροιστράω, le traducteur fait par conséquent d'une pierre deux coups. Il évoque d'abord le fait que le veau est loin de se laisser apprivoiser. Au contraire, il est tellement sous l'influence d'un autre "maître" que tout effort pour le faire obéir est voué à l'échec. Ensuite, le verbe παροιστράω sert à évoquer les attitudes des Israélites, peuple qui a accepté vin et boisson enivrante (Os 4,11^{LXX}) et que l'esprit de prostitution a égaré (Os 4,12^{LXX}). Aussi est-il dominé par ses passions à tel point qu'il est incapable, semble-t-il, de retourner à son vrai maître et de se soumettre à lui. Néanmoins, comme la suite du verset le précise, le Seigneur arrive à le faire paître comme un agneau. Ainsi la génisse folle qu'est Israël trouvera-t-elle son maître.

En conclusion, et pour en revenir à la question posée dans la suscription de cet article : il est sûr que la Bible n'a pas connu les vaches folles dont la maladie, provoquée par leurs éleveurs, semble frapper aujourd'hui les animaux ainsi que les humains. Cependant, il est vraisemblable que le traducteur grec d'Os 4,16 laisse transparaître, ne serait-ce que de façon ponctuelle, ses connaissances de la culture et de la littérature grecques, et ce sans doute dans le but de proposer une comparaison connue de son public hellénophone.

Cette modeste étude est offerte en hommage au Père Adrian Schenker qui, tant dans son enseignement que dans sa recherche féconde, a appris à une génération de chercheurs plus jeunes à accorder toute l'importance nécessaire au Texte Massorétique, sans pour autant négliger les versions anciennes, leur place et fonction dans l'histoire du texte de la Bible et, enfin, leur particularités littéraires qui méritent une étude détaillée.

Zwei Kleinformen im Buch Deuteronomium

Georg Braulik OSB
Universität Wien

Das Deuteronomium entwarf im 7. Jahrhundert v. Chr. ein Paradigma kollektiver Mnemotechnik, das Israel bis ins moderne Judentum nachhaltig geprägt hat. Jan Assmann hat seine historisch einzigartige Rolle unter den Erinnerungsräumen antiker Hochkulturen vor allem durch die Monographie „Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen"[1] bekannt gemacht. Seine Darstellung des Deuteronomiums als einer Religion der Erinnerung[2] berücksichtig allerdings nicht, dass die Diktion dieses Buches zwischen den beiden geistigen Akten „Sich-ins-Gedächtnis-Einprägen", das heißt *„Lernen"*, und „Sich-ins-Gedächtnis-Rufen", also *„Sich-Erinnern"*, klar unterscheidet. Bezeichnen למד Qal und Piel („lernen" bzw. „lehren") – sofern sie nicht die Gottesfurcht betreffen – vor allem ein Wiederholen und Aufsagen von Texten,[3] so erinnert זכר Qal („sich ins Gedächtnis rufen") zumeist an Erfahrungen der gemeinsam erlebten Geschichte[4]. Beide Verben sind im Deuteronomium – verglichen mit anderen alttestamentlichen Büchern – auffallend häufig belegt.[5] Der Unter-

---

[1] München: Beck, ^{2}1999 (=1992); ferner J. Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien* (Beck'sche Reihe 1375; München: Beck, 2000).

[2] J. Assmann, „Das kulturelle Gedächtnis", 212.

[3] Vgl. שנן Piel + דבר Piel ב in 6,7 mit der Parallele למד Piel + דבר Piel ב in 11,19. Als historisch einmalige Ereignisse sind davon das Lernen Israels am Horeb (4,10) und die Unterweisung Moses in Moab abgehoben (4,1.5.14; 5,31; 6,1; 31,19.22). S. dazu auch G. Braulik, „Das Deuteronomium und die Gedächtniskultur Israels. Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zur Verwendung von *lmd*", *Studien zum Buch Deuteronomium* (SBAB 24; Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1997) 119-146.

[4] Nur 32,7 (זכר) verweist ausdrücklich auf die Geschichtserfahrungen der „Geschlechter", die von den Vätern „erfragt" (שאל) und durch die „Alten" überliefert werden. Implizit geschieht das auch in 6,20-25, wenn die Kinder nach dem Sinn der Gesetzesbeobachtung der Eltern fragen (שאל) und diese sich in ihrer Antwort mit der Exodusgeneration identifizieren, um aus der persönlichen Betroffenheit ihre Verpflichtung zum Gehorsam abzuleiten.

[5] Dabei beziehen sich von den 17 Belegen für למד Qal und Piel 8 Stellen auf die Gesetze (4,1.5.14; 5,1.31; 6,1; 11,19; 31,12) und 2 Stellen auf das Moselied (31,19.22), also e-

schied zwischen ihnen wird noch dadurch verdeutlicht, dass שכח („vergessen") niemals dem Lernen, mehrmals aber dem Sich-Erinnern entgegengesetzt ist, zum Beispiel in 9,7: „Ruf dir ins Gedächtnis, vergiss nicht ..." (s. ferner 8,18f; 25,17.19)[6].

Den deuteronomischen Sprachgebrauch von זכר hat bereits Willy Schottroff in seiner Monographie über „'Gedenken' im Alten Orient und im Alten Testament"[7] eingehend untersucht. Mit einem Teilbereich beschäftigt sich auch Christof Hardmeiers Artikel über „Die Erinnerung an die Knechtschaft in Ägypten"[8]. Ähnliches gilt auch von dem eben veröffentlichten Beitrag Timo Veijolas, in dem er die deuteronomischen Belege, die Israel auffordern, an seine Sklavenexistenz in Ägypten zu denken, redaktionsgeschichtlich untersucht.[9] Bisher noch nicht beobachtet worden ist aber, dass das Deuteronomium vor allem in *zwei eigens konstruierten Redeschemata* zur Erinnerung an die kollektive Vergangenheit aufruft. In ihnen findet sich der Großteil der 14 Belege des Verbs זכר (immer im Qal). Ferner gibt es im Deuteronomium auch Texte, in denen zwar die Grundstruktur dieses Erinnerungsschemas gegeben ist, das Verb זכר aber fehlt. Der „formgeschichtliche" Zugriff des Deuteronomiums auf die kollektive Erinnerung deckt sich also einerseits nicht mit dem gesamten Verwendungsbereich des Verbs זכר, reicht aber andererseits auch über ihn hinaus. Im Folgenden möchte ich die zwei deuteronomischen Kleinformen be-

---

benfalls einen Text. Von den 16 Belegen der Wurzel זכר entfallen 14 auf das Verb (5,15; 7,18; 8,2.18; 9,7.27; 15,15; 16,3.12; 24,9.18.22; 25,17; 32,7), 2 auf das Nomen זֵכֶר (25,19; 32,26). Von den Verbbelegen bezeichnen 12 die Erinnerung an vergangene Ereignisse. Nur in 8,18 soll Israel an JHWH, in 9,27 hingegen soll JHWH an die Patriarchen denken.

6 In 4,9f sind zwar Nicht-Vergessen und Lernen verbunden, aber das Nicht-Vergessen der Horebereignisse geht ihrer lehrenden Vermittlung voraus. Die Abfolge von Lernen und Vergessen ist also nicht gegeben.

7 W. Schottroff, *„Gedenken" im Alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel zākar im semitischen Sprachkreis* (WMANT 15; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, ²1967).

8 C. Hardmeier, „Die Erinnerung an die Knechtschaft in Ägypten. Sozialanthropologische Aspekte des Erinnerns in der hebräischen Bibel", *Was ist der Mensch ...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments. Hans Walter Wolff zum 80. Geburtstag* (Hg. F. Crüsemann, C. Hardmeier, R. Kessler; Munchen: Kaiser, 1992) 133-152.

9 T. Veijola, „‚Du sollst daran denken, daß du Sklave gewesen bist im Lande Ägypten' – Zur literarischen Stellung und theologischen Bedeutung einer Kernaussage des Deuteronomiums", *Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag I* (Hg. M. Witte; BZAW 345; Berlin – New York: de Gruyter, 2004) 353-373. Die Hypothese Veijolas von einer zusammenhängenden Redaktionsschicht im Dtn, „die das priesterliche Sabbatgebot des Exodus (Ex 20,8-10) im Lichte des Dekalogprologs (Dtn 5,6) und der humanen Betonungen des deuteronomistisch bearbeiteten Bundesbuchs (Ex 22,20abb.21.22a.23; 23,9.12b) erweitert (Dtn 5,14b*15) und das von dort entliehene Argument bei späteren Gesetzen sozialen Inhalts geltend gemacht hat (Dtn. 15[11?].15; 16,3ab*.bbg.12; 24,18.22)" (371), braucht im Rahmen der vorliegenden formkritischen, synchronen Untersuchung nicht diskutiert zu werden.

schreiben. Ich widme diese Überlegungen P. Adrian Schenker OP, mit dem mich eine Jahrzehnte lange Freundschaft und das Interesse an biblischer Theologie als dem Ziel unserer detaillierten Textanalysen verbinden.

1. Das Schema „Erinnerung – Appell"

Die *Grundstruktur* dieses Schemas lässt sich gut am Beispiel von Dtn 15,15 ablesen. Der Vers steht im Gesetz über die Selbstverknechtung eines Hebräers bzw. einer Hebräerin am Ende des Hauptfalls (15,12-15). Er schließt an die Bestimmung an, den „Bruder", der sich in einer Zwangssituation selbst verdingt hat, am Ende seiner siebenjährigen Arbeitsverpflichtung reich ausgestattet in die Freiheit zu entlassen. Der Text lautet wie folgt:

(I) Und ruf dir ins Gedächtnis (וזכרת), dass (כי) du im Land Ägypten Sklave warst und JHWH, dein Gott, dich freigekauft hat.
(II) Darum (על־כן) verpflichte ich dich heute auf dieses Gebot.

Man soll sich also an die eigene Geschichte erinnern. Sie macht die zuvor angeordnete Sklavenemanzipation einsichtig. Denn sie lässt das Gebot als Auswirkung jenes „Freikaufs" verstehen, durch den JHWH den hier angesprochenen Israeliten als Sklaven einst eine Zukunft ermöglicht hat. Die juristische Bindung kommt damit aus einer Verantwortung gegenüber der gemeinsamen Vergangenheit, einer Erlösungsgeschichte Israels mit seinem Gott. Das ist auch für die anderen Belege dieses Schemas charakteristisch.

Die folgende Tabelle gibt einen Überblick über die Grundstruktur und ihre Signalwörter, den ich anschließend bespreche.

Faktum – Appell	*Erinnerung – Appell*	*strenge Form*	*freie Form*
Faktum	Geschichtliche Tatsachen	זכר	זכר
Appell	Konsequenz für das Handeln	על־כן	

Zunächst zu den *Belegen* und zu *verwandten Texten*. Das Beispiel, das ich eben vorgestellt habe, gehört zu einer Gruppe von fünf Texten des Deuteronomiums, in denen das Schema in einer *strengen, nach Inhalt und Formulierung weitgehend fixierten Form* vor uns tritt. In 5,15 beschließt es das Sabbatgebot, in 15,15 den Hauptfall des Hebräer-Sklaven-Gesetzes, in 16,12 die liturgischen Bestimmungen über Pesach und Wochenfest, in 24,18 den Rechtsschutz für sozial Schwache am Ende der kleinen Sozial-Tora (24,10-18) und in 24,22 die Nachleserechte von Fremden, Waisen und Witwen.

Das Schema findet sich, von einer *Ausnahme* abgesehen, nur im Deuteronomium. Sie steht in Ex 13,3, unterscheidet sich aber mehrfach von den

eben genannten Stellen. Das Gesetz, konkret die Mazzot-Regelung (13,3-10), wird nämlich durch das Schema nicht abgeschlossen, sondern eingeleitet. Außerdem weichen die grammatikalische Form der Aufforderung, sich zu erinnern, und der syntaktische Anschluss des Verbots – „und nichts Gesäuertes soll gegessen werden“ – von der üblichen Form ab. Alles zusammen spricht dafür, dass Ex 13,3 die deuteronomische Redeweise nur nachahmt. In der Parallelstelle Dtn 16,3 im Pesach-Mazzot-Gesetz kommt das Schema nicht vor. Da führt vielmehr die Vorschrift, sieben Tage lang ungesäuerte Brote zu essen, sogar in umgekehrter Logik dazu, dass sich der Feiernde das ganze Leben lang an „seinen Auszug“ aus dem Land Ägypten erinnert (למען תזכר).[10] Auch sonst wird die Wurzel זכר im Deuteronomium nirgends als Kultterminus verwendet. Ex 13,3 und Dtn 16,3 scheiden also aus unserer weiteren Betrachtung aus.

Neben der strengen Form wird das Schema auch an drei Stellen in einer *freien, stärker variierenden Form* verwendet. 7,18-21 hält der Mutlosigkeit, die Israel angesichts einer feindlichen Übermacht befallen könnte, die Machterweise JHWHs beim Exodus entgegen. Dabei geht der Befehl „fürchte dich nicht vor ihnen“ der Geschichtserinnerung voraus. Diese Umkehrung der Abfolge von „Erinnerung – Appell“ findet sich auch in 24,8-9: auf die Mahnung, die priesterliche Aussatz-Tora zu beobachten, folgt erst an zweiter Position die Aufforderung, sich an die Mirjamepisode zu erinnern.[11] Der dritte Text, das Amalekiter-Gesetz in 25,17-19, weicht vor allem theologisch vom Schema ab: hier gilt die Erinnerung nicht, wie sonst, dem Handeln Gottes, sondern einem menschlichen Handeln, dem Verhalten Amaleks beim Auszug Israels aus Ägypten. Dann erst folgt das Gesetz, das mit einer historisierenden Gesetzeseinleitung eingeführt wird und ein Handeln Israels in der Zukunft vorschreibt: Israel soll die Erinnerung (זֵכֶר) an Amalek unter dem Himmel auslöschen.

Mit dem deuteronomischen Schema nur mehr *entfernt verwandt* sind jene Stellen der hebräischen Bibel, in denen nicht Menschen sich erinnern

---

[10] Das „Gedenken“ ist also „nicht das Erleben einer Kulthandlung, sondern resultiert aus ihr“ (W. Schottroff, *„Gedenken“*, 126). Das Deuteronomium hat keines der Wallfahrtsfeste „zu kalendarisch-festgeschriebenen Anlässen des kultisch-solennen *zākar* der zentralen Heilsereignisse (Exodus, Gesetzesgabe, Landgabe)“ gemacht (H.-J. Fabry, „‘Gedenken’ im Alten Testament“, *Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie. Festschrift für Weihbischof Dr. Josef Plöger zum 60. Geburtstag* [Hg. J. Schreiner; Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1983] 177-187, 184).

[11] Die umgekehrte Reihenfolge könnte von der Inklusion der kleinen Sozial-Tora 24,10-17 durch 24,8-9 und 24,18 verursacht sein, die beide nach dem Schema „Erinnerung – Appell“ gebaut sind. Die zwei Elemente dieses juristischen Rahmens sind nämlich palindromisch aufeinander abgestimmt: „Die Erinnerung (*zkr* V. 9.18a) an das Handeln Jahwes beim Auszug aus Ägypten (V.9 bzw. 18a) soll den Anspruch auf das Halten (ʿśh V.8b bzw. 18b) der priesterlichen Anweisung bzw. des mosaischen Gebotes begründen.“ (G. Braulik, *Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog* [SBS 145; Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1991] 102).

(זכר) sollen, sondern Gott, und wo auch der Appell zum Handeln an Gott gerichtet ist. Innerhalb des Deuteronomiums trifft das nur auf Dtn 9,27 zu. Hier betet Mose am Horeb: „Ruf dir deine Knechte ins Gedächtnis (זְכֹר)[12], Abraham, Isaak und Jakob! Beachte nicht den Starrsinn dieses Volkes ..." Die Parallele in Ex 32,13 appelliert zwar auch an das Gedenken Gottes, doch fehlt die aus der Bitte abgeleitete Folgerung für das Handeln. Dtn 9,27 ist übrigens auch die einzige Stelle des Deuteronomiums, wo JHWH Subjekt von זכר ist. Weitere an Gott gerichtete Gedenkbitten stehen in Neh 1,8-11; 13,14.22; Ps 74,2f.18f.22f; 2 Chr 6,42. Es handelt sich ausnahmslos um *Gebetstexte*. Es wäre zwar nicht unmöglich, dass ein formales Vorbild aus der Gebetssprache vom Deuteronomium in einen völlig neuen Funktionszusammenhang transportiert wurde. Wahrscheinlicher ist aber eine andere Herkunft des Schemas, auf die ich kurz eingehe.

Über die Erinnerung an vergangene Fakten hinaus lässt sich das deuteronomische Schema nämlich auf eine *umfassendere sprachliche Verbindung* von Sachlage und Handeln zurückführen: auf eine Feststellung folgt eine Aufforderung; oder eine Aufforderung wird durch eine vorher getroffene Feststellung grundgelegt. Dieses Schema war im normalen Leben ebenso wie bei offiziellen Anlässen, in Erzählungen und Reden ebenso wie in schriftlicher Dokumentation durch Urkunden beliebt. Man kann es als die Abfolge „Faktum – Appell" bezeichnen. Das Schema eignete sich auch gut dazu, längere Äußerungen rückblickend klar gegliedert und knapp zusammenzufassen. Man sollte hier nicht von einer „Gattung" reden, weil die Verwendungen zu vielseitig und die Variationsmöglichkeiten zu zahlreich sind. Außerdem sind oft nur Textstücke davon betroffen, nicht ganze Texte. Zu den beiden obligatorischen Elementen von Faktum und Appell treten auch fakultative Elemente – am Anfang zum Beispiel ein Satzweiser (Interjektion) und am Ende noch eine Begründung. Das Schema findet sich häufig im Alten Testament, ist aber auch in außerbiblischen altorientalischen Texten belegt. Im Deuteronomium wird es oft für rechtsrelevante Erklärungen benützt,[13] gehört aber nicht exklusiv zu einem bestimmten Teil des Buches.

Unsere zwei deuteronomischen Kleinformen – ich nehme das bereits für das zweite Schema vorweg – sind klar abhebbare *Sonderformen dieses Schemas „Faktum – Appell"*. Durch die Namen, die ich diesen Kleinformen gebe, möchte ich diesen Zusammenhang zum Ausdruck bringen. Auch sie nennen in ihrer Basisstruktur ein Faktum als Argumentationsgrundlage und schließen daran als Konsequenz – unvermittelt oder mittelbar – einen

---

12 Der Imperativ זְכֹר ist im Deuteronomium neben 9,27 noch in 9,7 belegt, der Ankündigung des anschließenden historischen Beweisgangs für die ständige Widersetzlichkeit Israels seit dem Auszug aus Ägypten; ferner in 32,7, wo das Moselied die mündliche Überlieferung der Geschichte als Quelle möglicher Einsicht beschwört.

13 S. dazu G. Braulik, „Deuteronomium 1-4 als Sprechakt", *Bib* 83 (2002) 249-257.

Appell ans Handeln an. Oder sie lassen beides umgekehrt aufeinander folgen, so dass zunächst ein Appell ergeht und erst dann seine Voraussetzungen angeführt werden. Dieser inhaltliche und sprechaktmäßige Sachverhalt ist bei den beiden Schemata allerdings nicht auf der syntaktischen Ebene erkennbar. Das Faktum erscheint in diesen Fällen syntaktisch nicht in einer einfachen Mitteilung, und der eigentliche Appell ist nicht voluntativ formuliert. Dem „Faktum", das außerhalb unserer Sonderformen des Schemas oft mit einer fakultativen Interjektion einsetzt, kann in unserem Fall ebenso ein Imperativ vorausgehen, mit dem der anschließende Sachverhalt hypotaktisch verknüpft und von dem er affiziert wird. Moderne Sprechakttheorien würden hier von einem „Repräsentativ", einer Feststellung also, mit „direktiven Nebentönen" sprechen. Ebenso kann das zweite Glied, der „Appell", auch dann noch eine Forderung ausdrücken, also „direktiv" bleiben, wenn er syntaktisch zum Beispiel einen Begründungssatz bildet. Ein Sprechakt lässt sich eben syntaktisch auf verschiedene Weise verwirklichen. Nur wenn diese Sachverhalte in Rechnung gestellt werden, ist der Zusammenhang der hier behandelten Schemata erkennbar.

Nun zu den *Einzelheiten unseres Schemas „Erinnerung – Appell"*. Es ist zweiteilig. Seine Belege stehen im Deuteronomium, vom Sabbatgebot abgesehen (5,15), nur innerhalb des Kodex der Einzelgesetze (Kap. 12-26). Einzig in 7,18-21 findet es sich in einer freien Abwandlung auch innerhalb der Paränese. Das Schema ist in *zwei Formen* verwirklicht, die bei der Geschichtserinnerung und der Gehorsamsforderung nach Syntax und Inhalt von einander abweichen und auch unterschiedlich stark systematisiert sind. In der folgenden Tabelle sind die Stellen der strengen Form im Normaldruck, die der freieren Form im Kursivdruck gesetzt. Der Überblick über die gemeinsamen Elemente zeigt Obligatorisches und Fakultatives. Im Folgenden bespreche ich die einzelnen Elemente dieser Übersicht.

Dtn	Geschichtserinnerung			Gehorsamsforderung		
	זכר	Anschluss	Inhalt	Anschluss	צוה	Inhalt
5,15	וזכרת	כי	Knechtschaft in Ägypten + Herausführung (יצא Hifil)	על־כן	JHWH	עשׂה את יום השבת
7,18-21	*זכור תזכר*	*את אשר*	*Wunder in Ägypten + Herausführung* (יצא Hifil)			
15,15	וזכרת	כי	Knechtschaft in Ägypten + Freikauf (פדה)	על־כן	Mose	את־הדבר הזה

16,12	וזכרת	כי	Knechtschaft in Ägypten	ו	(Mose)	שמר+עשה את־החקים האלה
24,8-9	*זכור*	*את אשר*	*Aussatz Mirjams*			
24,18	וזכרת	כי	Knechtschaft in Ägypten + Freikauf (פדה)	על־כן	Mose	עשה את־הדבר הזה
24,22	וזכרת	כי	Knechtschaft in Ägypten	על־כן	Mose	עשה את־הדבר הזה
25,17-19	*זכור*	*את אשר*	*Amaleks Verhalten*			

Allen Belegen des Schemas „Erinnerung – Appell" gemeinsam ist, dass der Erinnerungsteil mit der *Aufforderung* beginnt, sich die Geschichte Israels ins Gedächtnis zu rufen. Genauer: sich an die persönlichen Erfahrungen der impliziten Adressaten der Mosereden zu erinnern bzw. an die Geschichte, mit der sich der reale Leser des Deuteronomiums als seiner eigenen Vergangenheit identifiziert. Das Geschichtsfaktum wird obligatorisch durch זכר („sich ins Gedächtnis rufen") eingeleitet. Das ist das wichtigste Kennzeichen dieses Schemas. Doch ist זכר in der strengen Form als appellatives *wĕqāṭal* im Singular – וזכרת („und ruf dir ins Gedächtnis") – formuliert, während es in der freien Form als absoluter Infinitiv – זכור – mit injunktiver Funktion realisiert wird (in 7,18 noch durch die finite Verbalform verstärkt)[14]. Die syntaktischen Unterschiede zwischen der strengen und der freien Form hängen mit der Funktion des Schemas und der unterschiedlichen Position der Aufforderung zusammen.

In seiner *strengen Form* schließt das Schema durch das konsekutive ו in וזכרת immer an ein vorausgehendes Einzelgesetz bzw. seinen Hauptfall (Dtn 15,15) an.[15] Es kann aber auch auf eine ganze Gesetzesgruppe ausgerichtet sein. Das gilt jedenfalls für 16,12, weil dort die Gehorsamsforderung des zweiten Gliedes ausdrücklich von „Gesetzen" im Plural spricht:

---

14 Die Stellen des mit זכור formulierten Gedenkappells analysiert M. Görg, „Erinnere Dich! Ein biblischer Weg zum Lernen und Leben des Glaubens", *MTZ* 49 (1998) 23-32.

15 Daraus darf man aber nicht auf „ein festes Aufbauschema ... Gebot – Mahnung zur Erinnerung – erneute Einschärfung des Gebotenen" schließen (gegen W. Schottroff, *„Gedenken"*, 119). Denn die vorausgehenden Gebote sind sehr verschiedener Art, nur das Geschichtsgedenken und die Gehorsamsforderung sind wirklich festgelegt. Den Zusammenhang hat C. Hardmeier detailliert herausgearbeitet („Erinnerung"). Seine Beobachtungen lassen sich jetzt formgeschichtlich noch weiter präzisieren.

> Und ruf dir ins Gedächtnis (וזכרת), dass (כי) du in Ägypten Sklave warst,
> und beobachte und halte diese Gesetze (החקים האלה).

Mit „diesen Gesetzen“ sind zumindest die Bestimmungen über die beiden vorausgehenden Wallfahrtsfeste gemeint, das Pesach, das den Auszug aus Ägypten feiert, und das Wochenfest, weil zu ihm ausdrücklich auch Sklave und Sklavin, Leviten, Fremde, Waisen und Witwen einzuladen sind und die Erinnerung an die eigene Knechtschaft ihre Einbeziehung unterstreicht. Die Teilnehmerliste des anschließenden Laubhüttenfestgesetzes (16,13-15) steht dann unter dem Vorzeichen des Erinnerungsschemas, so dass es nicht mehr eigens wiederholt zu werden braucht. Wenn 24,18 und 22 nicht nur das Halten „dieser Bestimmung“ (הדבר הזה) verlangen, sondern der Ausdruck „diese Sache“ bedeutet, wäre das Schema offener für die zu einem Gesetzesblock zusammengefassten Sozialbestimmungen von 24,10-17 bzw. 24,19-21. Wie immer man aber den Kontext der Einzelgesetze absteckt, alle Bestimmungen betreffen Menschen, die ohne eigenen Grundbesitz in Israel leben nnd deshalb ganz besonders auf Rechtsschutz und Solidarität angewiesen sind – Sklaven und Sklavinnen, Leviten, Fremde, Waisen und Witwen –, also die klassischen marginalen Gruppen der Gesellschaft. Die deuteronomische Tora integriert sie in eine geschwisterliche Gesellschaft ohne Arme.[16]

In den drei Belegen der *freieren Form* ist die Abfolge von „Erinnerung – Appell“ verschieden gestaltet. In 7,18-21 und 24,8-9 geht der Appell voraus, der Erinnerungsruf und das Geschichtsereignis sind asyndetisch angehängt. זכור bezieht sich nur auf die im Schema selbst geforderte Aktion. So heißt es zum Beispiel in 7,18:

> (II) Fürchte dich nicht vor ihnen!
> (I) Ruf dir genau ins Gedächtnis (זָכֹר תזכר), was (את אשר) JHWH, dein Gott, mit dem Pharao und mit ganz Ägypten gemacht hat...

Der dritte Text, das Amalekiter-Gesetz 25,17-19, gehört als historisch einmalige Verpflichtung eigentlich nicht mehr zu den Einzelgesetzen. Er ist der hintere Teil eines Rahmens um die kultischen und sozialen Bestimmungen des deuteronomischen Kodex. Deshalb setzt dieses politische Vermächtnis Moses ohne syntaktischen und sachlichen Bezug zum Vorausgehenden mit זכור ein. Mit dieser Formulierung an der Spitze des Schemas unterscheidet sich der Text von allen übrigen Belegen.

---

[16] N. Lohfink, „Das deuteronomische Gesetz in der Endgestalt – Entwurf einer Gesellschaft ohne marginale Gruppen“, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III* (SBAB 20; Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1995) 205-218; G. Braulik, „Durften auch Frauen in Israel opfern? Beobachtungen zur Sinn- und Feiergestalt des Opfers im Deuteronomium“, *Studien zum Deuteronomium und seiner Nachgeschichte* (SBAB 33; Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 2001) 59-89.

Die voluntativen Formen von זכר leiten stets einen Objektsatz ein. In der strengen Form wird er mit כי („dass"), in der freien Form mit את אשר angeschlossen. Er enthält den *Geschichtsinhalt*, an den sich Israel erinnern soll. Dieser umfasst nie die gesamte Vorgeschichte bis zur Volksversammlung in Moab, sondern immer nur ein einzelnes Ereignis. In der *strengen* Form ist das stereotyp „dass du in Ägypten Sklave warst". Die Formel ist im Deuteronomium auf die fünf Belege des Schemas beschränkt. Im so genannten „katechetischen Credo" steht sie in 6,21 im Plural: „Wir waren Sklaven des Pharao in Ägypten".[17] Es ist diese „Leidensgeschichte", die immer, in 16,12 und 24,22 sogar ausschließlich, genannt wird[18]. Durch den „Freikauf" bzw. die „Herausführung" wird sie in eine „Befreiungs-" und „Erlösungsgeschichte" aufgehoben. In der *freien* Form des Schemas betrifft der Geschichtsrückblick dagegen zweimal eher sekundäre Motive des Wüstenzugs – der Aussatz Mirjams in 24,9 und die Ermordung der Nachzügler durch die Amalekiter in 25,17. Sie zeigen, dass auch die Hinweise auf die ägyptische Knechtschaft usw. trotz ihrer Formelhaftigkeit kontextorientiert verstanden werden wollen, als Motivation zur Solidarität im konkret Geforderten.

Der *Zusammenhang mit der eigenen Knechtschaft* ist beim anfangs zitierten Hebräer-Sklavengesetz (15,15) evident. Er gilt aber auch für die folgenden Bestimmungen. Wenn sich Israel seiner Deklassierung zum Sklaven, aber auch seines „Freikaufs" – wie 15,15 und 24,18 die Sklavenauslösung wirtschaftsrechtlich formulieren – bewusst bleibt, wird es sich auch an die Gesetze halten, die das Überleben der sozial Schwachen garantieren (24,18.22), und sie sogar in seine Festgemeinschaft einbeziehen (16,12). Deshalb kann das vergegenwärtigte eigene Sklavenschicksal allen gesellschaftlichen Randgruppen einen neuen „Exodus" gewähren.[19] Doch

---

[17] Die kontextbedingt analoge Wendung גר היה steht in Dtn 10,19 (Plural) und 23,8 (hier allerdings ohne מצרים, sondern mit בארצו). Somit findet sich die Wendung מצרים + ב(ארץ) + היה + גר / עבד im Deuteronomium als Siebenergruppe in Erzählung (6,21) und Geboten (5,15; 10,19; 15,15; 16,12; 24,18.22) und unterstreicht dadurch die Bedeutung des Themas. Zu dieser stilistischen Technik s. G. Braulik, „Die sieben Säulen der Weisheit im Buch Deuteronomium", *Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen. Festschrift für Johannes Marböck anlässlich seiner Emeritierung* (Hg. I. Fischer, U. Rapp, J. Schiller; BZAW 331; Berlin-New York: de Gruyter, 2003) 13-43.

[18] Die Befreiung könnte in 16,12 unerwähnt geblieben sein, weil sie nicht zum Festkerygma gehört (z.B gegen T. Veijola, „„Du sollst daran denken'", 363), in 24,22, weil ein entsprechender Hinweis bereits im unmittelbaren Kontext in 24,18 steht und durch die verkürzte Geschichtserinnerung evoziert wurde.

[19] C. Hardmeier („Erinnerung", 134) überbewertet die Knechtschaft in Ägypten, die ja nur 16,12 und 24,22 ohne Herausführung bzw. Freikauf in Erinnerung gerufen wird, und behauptet deshalb, die Befreiung durch JHWH sei „lediglich ein *zusätzliches* ursprungsgeschichtliches Erfahrungsmoment ... Der Maßstab für ethisches Handeln ist damit die aktualisierte Selbsterfahrung, die allerdings kollektivbiographisch von der Ursprungsgeschichte her aufgeweitet ist ..." („Erinnerung", 151). Mit ihm gerät Hardmeier dann

versucht das Deuteronomium den Gebotsgehorsam nicht durch einfühlsames (fiktives) Erfahrungswissen einsichtig zu machen. Es argumentiert nicht psychologisierend wie Ex 23,9 – „ihr wisst doch, wie es einem Fremden zumute ist, weil ihr selbst in Ägypten Fremde gewesen seid" –, sondern verlängert die Erinnerung an die ägyptische Knechtschaft soteriologisch zur Befreiung durch JHWH.[20]

Das gilt auch für das deuteronomische *Sabbatgebot*, das sich von diesen Einzelgeboten unterscheidet. In ihm begründet der Ägyptenaufenthalt genau genommen nicht, dass die Freiheitserfahrung Israels in der Arbeitsruhe des Sabbats bis zu Sklave und Sklavin durchschlagen soll.[21] Die Verpflichtung zur Arbeitsruhe von 5,14 mündet in V.15 zwar in unser Schema[22], das ihr beigeordnet ist. Der עַל־כֵּן–Satz formuliert die Konsequenz des Gedächtnisses aber nur für den Adressaten des Dekaloggebots[23]:

> Und ruf dir ins Gedächtnis (וזכרת), dass (כי) du im Land Ägypten Sklave warst und JHWH, dein Gott, dich mit starker Hand und hoch erhobenem Arm von dort herausgeführt hat.
> Darum (על־כן) hat es dir JHWH, dein Gott, zur Pflicht gemacht, den Sabbat zu halten.

Israel hält also den Sabbat und ruft sich dabei seine eigene Versklavung und Befreiung ins Gedächtnis. Ähnliches gilt auch für das Pesach, das aber explizit zum Zweck (למען) der Erinnerung an die Herausführung aus Ägypten gefeiert werden soll. Wir sprachen schon davon.

---

rasch in die Nähe einer Handlungsmaxime vom Typ der Goldenen Regel, obwohl er deren Individualismus und Partikularismus ablehnt. („Erinnerung", 151f).

20 Gegen T. Veijola, „„Du sollst daran denken'", z. B. 372f.

21 „Memory does not serve to arouse a psychological reaction of sympathy for the slaves. Rather, quite the reverse is true. Israel observes the Sabbath *in order to* remember her slavery and deliverance. This connection is made even more explicit in 16.3 ... The festival arouses and incites the memory. ... The Deuteronomist's concern is not primarily humanitarian, but theological. He is concerned that 'all Israel' participate in the Sabbath. This is only a reality when the slaves also participate. Israel's memory functions to assure the proper celebration of the Sabbath by remembering the nature of the Sabbath in Egypt at the time of the Exodus." (B.S. Childs, *Memory and Tradition in Israel* [SBT 37; SCM Press: London, 1962] 53). Diese Argumentation von Childs bleibt gegenüber T. Veijola, „„Du sollst daran denken'", 355 Anm. 7, aufrecht, weil sie der Syntax der Texte entspricht.

22 Weil das Schema in seinem zweiten Glied eigens zur Beobachtung des Sabbats verpflichtet, bezeichnet das einleitende וזכרת kein „entsprechendes tätiges Verhalten" (gegen W. Schottroff, *„Gedenken"*, 155f, Zitat 156).

23 Die Syntax des deuteronomischen Sabbatgebotes unterscheidet sich damit von der Bestimmung in Ex 20,11, wo sich der mit על־כן eingeleitete Satz, dass Gott den Sabbattag gesegnet und für heilig erklärt hat, aus der vorausgehenden Feststellung vom Ruhen Gottes am siebten Tag ergibt.

Damit sind wir beim zweiten Glied, das aus dem Gedenken eine entsprechende Folgerung für die *Verpflichtung Israels* zieht. In der *strengen* Form besteht diese Konsequenz in einem mit על־כן („deshalb") angeschlossenen Satz, in dem reflex festgestellt wird, dass JHWH oder Mose Israel aus diesem Grund in Pflicht nehmen. Nur in 16,12 ordnet Mose einfach an. Dieser Satz, der „Appell" also, bezieht sich auf das unmittelbar vorausgegangene Einzelgebot bzw. mehrere davor stehende zurück. Diese Verklammerung von konkretem Gebot und Gehorsamsappell ist wesentlich. Mit dem Hinweis auf die Verpflichtung (צוה Piel „verpflichten") verbindet sich, wie es im Deuteronomium üblich ist, noch עשׂה. Das Verb fehlt in 15,15, vielleicht, weil das zweiteilige Schema hier erst den Hauptfall des Hebräer-Sklaven-Gesetzes abschließt und dann ein Unterfall folgt. Nur in 16,12 wird der Gehorsam „diesen Gesetzen" gegenüber, die hier im Plural stehen, auch durch das in der Paränese übliche שׁמר angemahnt. Wo es dagegen um Einzelgebote geht, wird שׁמר vermieden. Bei den in *freier* Form gestalteten Texten wird in 7,18-21 und 25,17-19 nicht die Beobachtung eines Gesetzes eingeschärft, sondern eine historisch einmalige Aktion angeordnet – ein furchtloses Verhalten angesichts der Völker des Landes bzw. die Ausrottung der Amalekiter. Jedenfalls dient keine der beiden Formen des zweiteiligen Schemas „Erinnerung – Appell" der allgemeinen Gesetzesparänese. Schon dadurch unterscheiden sie sich grundlegend von der zweiten Kleinform, die ich im Folgenden bespreche.

2. Das Schema „Faktum – Erkenntnis – Appell"

Auch dieses Schema „Faktum – Erkenntnis – Appell" ist trotz seiner Dreigliedrigkeit nur eine *Sonderform* des Schemas „Faktum – Appell".[24] Rein vom Inhalt her lässt es sich vom eben besprochenen zweiteiligen Schema „Erinnerung – Appell" wie folgt abheben:

Faktum – Appell	*Erinnerung – Appell*	*Faktum – Erkenntnis – Appell*
Faktum	Geschichtliche Tatsachen	Geschichtliche Tatsachen
		Theologische Schlussfolgerung
Appell	Konsequenz für das Handeln	Konsequenz für das Handeln

[24] Die folgende Beschreibung entwickelt die Formen des „Schemas der Beweisführung" weiter, die N. Lohfink untersucht hat (*Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11* [AnBib 20; Rom: Pontificio Instituto Biblico, 1963] 125-131). Mit ihnen hat sich bisher nur J. Halbe ausführlich auseinandergesetzt (*Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10-26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit* [FRLANT 114; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975] 59-95).

Zwischen die geschichtlichen Fakten und ihre Anwendung auf die Praxis wird also eine theoretische Schlussfolgerung geschoben, die Israel aus dem in Erinnerung gerufenen oder beobachteten Handeln Gottes für seine Kenntnis von JHWH ziehen soll. Doch hat bereits sie den Charakter eines Appells, auch wenn er das Wissen, nicht die Praxis betrifft. Das ergibt sich unmissverständlich aus der Syntax der Erkenntnisformel in allen Belegen. Der zweite Appell, die Gehorsamsforderung, erfließt dann nicht unmittelbar aus der Geschichtserfahrung, sondern ergibt sich als Konsequenz dieser theologischen Einsicht.

Diese dreiteilige *Grundstruktur* ist am besten an Dtn 8,2-6 über die Erfahrungen Israels in der Wüste zu beobachten. Sie zeigt sich in den drei Hauptsätzen, die ein höchst komplexes Satzgefüge tragen:

8,2	(I) Und du sollst dir den ganzen Weg in Gedächtnis rufen (וזכרת), …
8,5	(II) Und du sollst (daraus) in deinem Herzen erkennen (וידעת), dass (כי) JHWH, dein Gott, dich erzieht, wie ein Mann seinen Sohn erzieht,
8,6	(III) und sollst auf die Gebote JHWHs, deines Gottes, achten (ושמרת), …

Die erste Aufforderung, „sich etwas ins Gedächtnis zu rufen", leitet einen Rückblick auf das Handeln Gottes in der Geschichte Israels ein. Die zweite Aufforderung „zu erkennen" führt zu einer theologischen Einsicht in das Wesen JHWHs, die sich aus den erzählten Taten ergibt und in einem mit כי eingeleiteten Objektsatz ausformuliert wird. Die dritte Aufforderung zieht daraus in einer Paränese die praktische Folgerung für den Gebotsgehorsam Israels. In ihr geht es um die Gesamtheit der Gebote.

Die *abstrakte Motivabfolge* – beobachtbares oder erinnerbares Geschichtsfaktum, schlussfolgernde Erkenntnis, daraus sich ergebende Handlung – kommt auch *sonst im Alten Testament* vor, allerdings sehr selten. So heißt es in Gen 3,7:

(I)	Und beiden [Adam nnd Eva] gingen die Augen auf
(II)	nnd sie erkannten (וידעו), dass (כי) sie nackt waren.
(III)	Und sie hefteten Feigenblätter zusammen und machten sich einen Schurz.

Weitere Stellen sind Gen 22,12 (umgekehrte Abfolge der Elemente); 1 Sam 18,28f; Joel 2,23-27. Sie zeigen immerhin, dass das Schema auf einer Möglichkeit der normalen Erzählung und Rede aufbaut.

In seiner geprägten Form ist das Schema „Faktum – Erkenntnis – Appell" auf die paränetischen Teile des Deuteronomiums beschränkt, hat also

auch in der deuteronomistisch beeinflussten Literatur keine Nachahmung gefunden. Es ist in Dtn 4,32-40[25]; 7,6-11; 8,2-6; 11,1-7[26]; 29,1b-8 *belegt.*[27]

In der Vollform, wie sie unser Beispiel 8,2-6 repräsentiert, wird *jeder der drei Teile von einem Signalverb eingeführt.* Sein Subjekt ist immer Israel. Das ist vor allem für die Gotteserkenntnis wichtig, weil außerhalb des Deuteronomiums ja auch andere Völker, etwa die Ägypter, oder die Völkerwelt insgesamt JHWH „erkennen" können.[28] Die folgende Tabelle gibt eine Übersicht über den Gebrauch dieser Verben.

Dtn	Geschichtsrückblick	Gotteserkenntnis	Gebotsparänese
4,32-40	V.32 שאל	V.39 ידע + ...	V.40 שמר
7,6-11		V.9 ידע	V.11 שמר + ...
8,2-6	V.2 זכר	V.5 ידע	V.6 שמר + ...

[25] N. C. Habel („Appeal to Ancient Tradition as a Literary Form", *ZAW* 88 [1976] 253-272, 258f) interpretiert 4,32-35 bzw. 39 nach einer anderen literarischen Form, die sich auf alte Traditionen berufe. Ihre Grundstruktur sei dreiteilig: 1. Appell, die alten Traditionen zu befragen oder anzuerkennen; 2. Zitierung einer Tradition; 3. Anwendung in einer bestimmten Situation oder für ein bestimmtes Argument. Für die Eröffnung seien u.a. sowohl שאל־נא als der Imperativ von זכר charakteristisch. Auch der Rückgang auf die Urzeit, die Frage nach der Tradition und Feststellungen über JHWH bzw. seine Taten gehörten zu ihren Kennzeichen. Die Form sei vor allem in Weisheits- und Prophetentexten belegt, z.B. in Ijob 8,13 bzw. 19 oder Jes 46,8-11. Im Pentateuch finde sie sich neben Dtn 4,32-35 nur noch in Dtn 32,7-9 (zur Liste der Stellen s. 268f). Der wichtigste Unterschied zum Schema „Faktum – Erkenntnis – Appell" liegt in der Paränese, die in der „Berufung auf alte Traditionen" keinen Ort hat. Damit bliebe aber gerade das entscheidende Element – in unserem Fall 4,40 – unberücksichtigt. Elemente der Form „Berufung auf alte Traditionen" finden sich zwar in 4,32. Doch gehört der Text seiner Grundstruktur und Intention nach zu unserem dreigliedrigen Schema. Was 32,7-9 angeht, so sind diese Verse nur Teil eines umfassenden Gedankengangs, in dem das 3. Element der Form fehlt.

[26] Zur textkritischen Rekonstruktion von 11,2 s. R. Gomes de Araújo, *Theologie der Wüste im Deuteronomium* (ÖBS 17; Frankfurt a. M., 1999) 209f.

[27] Zu 9,1-7 s.u. den Exkurs. Noch weiter von der Grundgestalt entfernt sich 10,20f. Sie wäre hier umgedreht und ohne alle Formalworte gegeben. 1,29-31 ist dem Schema überhaupt nicht zuzurechnen – gegen N. Lohfink, *Hauptgebot,* 126 und 127. Die Gemeinsamkeiten mit den anderen Stellen sind anders zu erklären. Ob in 1,29-31 das „Schema den Gedankengang leitet" (*Hauptgebot,* 128), hängt von der diachronen Einordnung der Texte ab. Sie spricht, was hier nicht weiter ausgeführt werden kann, mit großer Wahrscheinlichkeit dagegen.

[28] S. dazu z.B. W. Zimmerli, *Erkenntnis Gottes nach dem Buch Ezechiel. Eine theologische Studie* (Zürich: Zwingli, 1954); M. Vervenne, „The Phraseology of 'Knowing YHWH' in the Hebrew Bible. A preliminary Study of its Syntax and Function", *Studies in the Book of Isaiah. Festschrift Willem A. M. Beuken* (BETL CXXXII; Leuven: University Press, 1997) 467-492.

11,1-7	V.7 ראה	V.2 (!) ידע	V.1 (!) ... + שמר
29,1-8	V.1 ראה	V.5 ידע	V.8 שמר + ...

Im *Unterschied* zum zweiteiligen Schema ist זכר („sich ins Gedächtnis rufen") für den Geschichtsteil nicht zwingend. Das Verb ist aber wenigstens einmal, nämlich in 8,2, belegt.[29] Syntaktisch fordern 4,32 und 8,2 durch voluntative Formen Israel zur Erinnerung bzw. Erforschung der Vergangenheit auf. An den übrigen Stellen wird das Handeln Gottes in der Geschichte einfach konstatiert. Während also זכר im dreiteiligen Schema nur fakultativ gebraucht wird, sind ידע („erkennen") und שמר („beobachten") für den theologisch grundsätzlichen bzw. für den praktischen Teil obligatorisch. Sie können zwar durch weitere Verben noch verstärkt, aber nie ersetzt werden. Syntaktisch werden sie – abgesehen vom Finalsatz in 29,5 (und 4,35) – immer in appellativem *wĕqāṭal* im Singular verwendet.

In den vorderen paränetischen Teilen des Deuteronomiums (Kap. 4 und 6-11) ist das Schema syntaktisch entweder mit kausalem כי oder mit einfachem ו in den Kontext eingehängt. Die *Abfolge der drei Teile* des Schemas ist immer gewahrt, auch wenn es wie in 11,1-7 auf den Kopf gestellt ist.[30] Die Gotteserkenntnis wird also weder der Geschichte vorgeordnet noch der Praxis nachgereiht. Sie bleibt geschichtsbegründet und handlungsorientiert.

Trotz dieser festen Reihenfolge und Logik gibt es bei jedem der drei Glieder *Variationsmöglichkeiten*. Doch ist der Spielraum dafür unterschiedlich groß. Am wenigsten festgelegt ist der Rückblick in die Geschichte. Die Erkenntnisformel ist jeweils auf die JHWH-Taten des Geschichtsteils abgestimmt. Am wenigsten ist die allgemeine Gebotsparänese einem Wandel unterworfen. Damit steht das dreiteilige Schema im Gegensatz zum zweiteiligen Schema. Denn dieses ist im Erinnerungsteil seiner

---

29 In 4,32 wird זכר nur kontextbedingt durch שאל, „nachforschen", ersetzt. Doch stehen die beiden Verben שאל und זכר in sachlich enger Beziehung, wie der Parallelismus in 32,7 im Moselied beweist. Beide sind außerdem die Leitverben der „Berufung auf alte Traditionen" – s. dazu N. C. Habel, „Appeal", 268f. Für das Dtn gilt, dass sich in einem universalgeschichtlichen Religionsvergleich die Vergangenheit zwar „erforschen", nicht aber in dem Sinn „ins Gedächtnis rufen" lässt, wie das Deuteronomium in den beiden Schemata immer זכר gebraucht – als Erinnerung an die eigene Volksgeschichte. In 11,7 (vgl. 11,2), und in 29,1 wird זכר durch ראה, „sehen", ersetzt. In 7,6 fehlt überhaupt jedes Verb – die Perikope beginnt mit einem Nominalsatz über Israel als „heiliges Volk".

30 Hier entlässt das Hauptgebot der Liebe zunächst den Appell zum Gebotsgehorsam (III) und ruft dann zur Erkenntnis JHWHs als Erziehers (II) auf. Die Pädagogik Gottes wird abschließend durch sein Wirken in Ägypten und in der Wüste illustriert (I). Diese umgedrehte Reihenfolge ergibt sich aus der Gesamtstruktur von 10,12-11,13 – s. dazu N. Lohfink, *Hauptgebot*, 220f. In 4,33-39 werden Geschichtsrückblick und Gotteserkenntnis zweimal durchlaufen. In 8,3 ist das Erkenntnismotiv zunächst in einem anderen Sinn, nämlich auf Gott bezogen, in den Geschichtstatsachen vorweggenommen. In 29,5 folgen auf die Erkenntnisformel des Schemas noch einmal geschichtliche Fakten.

strengen Form fast stereotyp formuliert und lässt im Gehorsamsteil mehr Veränderungen zu. Diese *formalen Unterschiede* der beiden Schemata ergeben sich zunächst *aus der Funktion*, die der Erinnerung jeweils zukommt – ob sie die Verpflichtung auf sozialkaritative Einzelgebote durch die eigene Knechtschaft in Ägypten plausibel machen soll oder ob der „kollektive Gedächtniskanon“[31] auf das Wissen um Gott durchsichtig werden und dadurch zum Halten der Gesellschaftsordnung führen soll. Das heißt aber: Die unterschiedliche Konstruktion der Schemata ist davon abhängig, worauf sich ihr Appell zur Praxis bezieht. Im Folgenden möchte ich noch etwas genauer umschreiben, was im dreiteiligen Schema obligatorisch und was fakultativ ist.

Die *Geschichtsdarstellung* beschränkt sich gewöhnlich nicht auf ein einzelnes Ereignis. Darin unterscheidet sich das dreiteilige Schema vom zweiteiligen „Erinnerung – Appell“. Sie kann entweder die gesamte Vorgeschichte bis zum Bundesschluss in Moab oder mehrere ausgewählte Taten Gottes umfassen, die aber von Text zu Text wechseln – JHWHs Liebe zu den Vätern, die Erwählung Israels, die Herausführung bzw. den Freikauf aus Ägypten – aber nie die Knechtschaft –, den Zug durch die Wüste bis zur Eroberung des Ostjordanlandes, ja bis zur unmittelbar bevorstehenden Inbesitznahme des Verheißungslandes jenseits des Jordan. Gemeinsam ist allen angeführten Geschehnissen, dass sie durch Sehen (ראה), eventuell auch Hören (שׁמע), wahrgenommen werden und dass es stets positive Erfahrungen des vergangenen Wirkens JHWHs sind, also nie Aktionen eines Strafgerichts an (ganz) Israel, aber auch keine erst zukünftigen Handlungen.[32] Das hat zur Folge, dass die Erkenntnis JHWHs hier im Deuteronomium ausschließlich aus einer „Heilsgeschichte“ abgeleitet wird.

Die *Gotteserkenntnisformel* ist nicht nur für das Schema, sondern auch für das Deuteronomium insgesamt von besonderer Bedeutung. Denn es spricht sonst an keiner anderen Stelle vom „Erkennen“ (ידע Qal) Gottes, nämlich JHWHs.[33] In ihrer Kernsatzstruktur besteht die Erkenntnisformel immer aus zwei Elementen: einem mit ידע Qal gebildeten Verbalsatz mit imperativischem oder finalem Charakter und einem mit כי eingeleiteten Objektsatzgebilde, das in einem oder mehreren, teilweise auch partizipialen Nominalsätzen den Inhalt der Erkenntnis formuliert. So lautet zum Beispiel 7,9:

Und du sollst erkennen (וידעת),

[31] Der Terminus stammt von C. Hardmeier, „Erinnerung“, z.B. 147.

[32] Das gilt auch für 11,1-7, wo die Strafe nur die Sünder in Israel, aber nicht ganz Israel trifft. Außerdem muss der Text im Buchzusammenhang unter dem hermeneutischen Vorzeichen von 8,5 gelesen werden.

[33] Nur von „anderen Göttern“ sagt das Deuteronomium formelhaft, dass Israel und seine Väter sie „nicht kannten“ (11,28; 13,3.7.14; 28,64; 29,25; 32,17).

dass (כי) JHWH, dein Gott, der Gott ist (יהוה אלהיך הוא האלהים), der treue Gott; er achtet (שׁמר) noch nach tausend Generationen auf den Bund ...

Syntaktisch entscheidend ist, dass der mit ידע Qal gebildete Satz in allen Belegen ein Konsekutiv- oder Finalsatz ist. Das ו in וידעת muss im Sinn einer rational stringenten Konklusion und „Konsequenz" verstanden werden, die aus dem in festen Formeln tradierten Offenbarungshandeln JHWHs in der „Urzeit" des Volkes gezogen werden soll. Zur Gotteserkenntnis selbst kommt es aber nicht durch Offenbarung, sondern durch den bewussten Einsatz menschlicher Sinne, auch wenn die Einsicht selbst gnadenhaft geschenkt ist (s. 29,1-3). So ist Gotteserkenntnis im Deuteronomium zwar erfahrungsfundiertes, aber stets intellektuell vermitteltes „Wissen" über JHWH. Es erkennt aus der Wirksamkeit Gottes seine Wirklichkeit als kosmisch-universaler, einziger Gott (4,35.39)[34], als treuer El (7,9), als väterlicher Erzieher (8,5; vgl. 11,2) und als Bundespartner Israels (29,5). Der theologische Diskurs ist auf eine Wesensaussage angelegt.[35] Dennoch besitzt die Gotteserkenntnis im Deuteronomium ihren eigentlichen Wert nicht im Wissen über JHWH, sondern erst in dem, wozu es erworben wurde – der Verwirklichung Israels als nach der Tora lebender Gesellschaft.

Denn formal erreicht das Schema erst in der *Paränese* sein letztes Ziel: die Geschichtstaten und die Erkenntnis Gottes sollen zum Gehorsam gegenüber der deuteronomischen Sozial- und Gesellschaftsordnung führen. Das bleibt gültig, auch wenn Einzeltexte wie 4,32-40 und 29,1b-8 die Akzente zunächst anders, nämlich auf die Erkenntnisformel bzw. den Geschichtsrückblick setzen. Syntaktisch ergibt sich die Zuordnung der Erkenntnisformel zur Gebotsermahnung aus dem appellativen *wĕqāṭal*, in dem ihr Signalverb שׁמר immer steht. Es ist für das dreiteilige Schema charakteristisch, während es im zweiteiligen Schema, von 16,12 abgesehen, fehlt. Trotzdem ist die fundamentale Ausrichtung auf die Praxis den beiden deuteronomischen Kleinformen gemeinsam. Also: „Handelt aus der Kraft der Erinnerung! Handelt, weil ihr Gott erkannt habt!"

3. Exkurs: das Spiel mit den Formen in Deuteronomium 8 und 9

Innerhalb der Paränese und Geschichtserzählung von 8,1-9,7, die um die Themen Wüste und verheißenes Land kreisen, folgen auf das Schema „Faktum – Erkenntnis – Appell" in 8,2-6 noch zwei Texte, die diesem

---

34 S. dazu G. Braulik, „Monotheismus im Deuteronomium. Zu Syntax, Redeform und Gotteserkenntnis in 4,32-40" (im Druck in ZABR).

35 Gegen N. MacDonald, *Deuteronomy and the Meaning of 'Monotheism'* (FAT 2,1; Tübingen: Mohr Siebeck, 2003) passim; zur Auseinandersetzung s. G. Braulik, „Monotheismus".

Schema aufgrund ihrer Form locker zugeordnet sind: 8,18[36] und 9,4-7[37]. Sie verwenden זכר Qal in einer voluntativen Form (8,18; 9,7). In 9,6 (und V.3) steht auch ידע Qal. שמר fehlt in 8,18 und 9,4-7. Beide Passagen thematisieren die „eigene Gerechtigkeit" Israels. Die Großperikope modifiziert auf spielerische Weise den Gebrauch der drei Signalverben im Lesegefälle von 8,2-6 zu 8,18 und 9,4-7, um so ihre Aussage zu entwickeln.

So verschiebt sich die *Erinnerung* (זכר) an das Handeln JHWHs in der Geschichte (8,2-4) zum Denken an JHWH (8,18) und schließlich zur Erinnerung an das widerspenstige Handeln Israels in der Geschichte (9,7).

Das *Erkennen* (ידע) betrifft zunächst das Interesse JHWHs am Denken Israels (8,2) und dann die Einsicht, die er Israel durch die Wüstenerfahrungen ermöglicht (ידע Hifil 8,3 und Qal 8,5) – dass es wie vom Manna von den Geboten Gottes lebt und dass JHWH sein väterlicher Erzieher ist. Beim Betreten des Verheißungslandes wird Israel aus der Vernichtung der größeren, stärkeren Völker Kanaans schließen (ידע Qal 9,3), dass JHWH selbst wie ein verzehrendes Feuer vor ihm über den Jordan zieht. Doch muss es einsehen (ידע Qal 9,6), dass es keinen Rechtsanspruch auf das Land hat, weil es ein halsstarriges Volk ist. Der Gesichtspunkt wechselt also vom Erkennen Gottes zur Gotteserkenntnis Israels und zur geforderten Selbsterkenntnis.

Schließlich verschiebt sich die *Ermahnung* zum Gebotsgehorsam (שמר 8,6) hin zum faktischen Fehlen jeglicher „Gerechtigkeit" und jedes Rechtsanspruchs aufgrund eigener Leistung (9,6). Da ist eine Gebotsparänese natürlich nicht zu erwarten.

Über die Programmwörter hinaus ahmen die beiden Texte auch *Syntax und Form* unserer Schemata nach, weichen aber auch charakteristisch von ihnen ab. So ähnelt *8,18* dem Schema „Erinnerung – Appell". Der Vers

---

[36] Der Vers beschließt das „Temporal-Bedingungssatz-Gefüge" 8,7-18 (R. Gomes de Araújo, *Theologie der Wüste*, 124) bzw. die Apodosis, die mit 8,11 einsetzt. Das ו in וידעת weist darauf zurück. Mit V.18 beantwortet Mose die Überlegung Israels von V.17. Dabei greift er die Wörter כח, עשה und חיל auf. Neben 8,17 findet sich ein solches, durch אמר בלבבך eingeführtes Zitat einer inneren Frage bzw. Überzeugung Israels in Deuteronomium 5-11 nur noch in 9,4, dem zweiten, hier diskutierten Text, und in 7,17. Diese 8,17 einleitende Wendung knüpft an die Formulierungen אשר בלבבך in 8,3 und עם בלבבך in 8,5 an. Ebenso sind 8,1-2 und 8,18 durch Lexementsprechnngen miteinander verbunden.

[37] Die Perikope umfasst eigentlich 9,1-7. Sie besteht aus einer Kette von fünf palindromisch angeordneten Aufforderungen Moses. Aufgrund der Syndesen kann man sie auch in zwei Aufforderungspaare gliedern: die V.1-3, die Zukunft betreffend, und die V.4-6, von der Zukunft auf die Vergangenheit zurückgewendet, woran V.7 asyndetisch anschließt. Zu Abgrenzung und Aufbau der Perikope s. N. Lohfink, „Deuteronomium 9,1-10,11 und Exodus 32-34. Zu Endtextstruktur, Intertextualität, Schichtung und Abhängigkeiten", *Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32-34 und Dtn 9-10* (Hg. M. Köckert, E. Blum; Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 18; Gütersloh: C. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, 2001) 41-87, 45-47.

antwortet auf die überheblichen „Herzensgedanken" Israels. זכר את hat dabei die Nuance von „denken an".[38]

(I) Denk (וזכרת) an JHWH, deinen Gott, dass (כי) er dir die Kraft gibt (הוא הנתן לך כח), Reichtum zu erwerben,
(II) damit (למען) er seinen Bund verwirklicht, den er deinen Vätern geschworen hat, wie (er es) heute (tut).

8,18 schließt nicht an ein Gesetz, sondern an eine hochmütige „Überlegung" Israels an. Der Vers beginnt zwar (I) mit dem für das zweigliedrige Schema typischen Injunktiv וזכרת. Er wird aber mit einem direkten Objekt konstruiert, erst dann folgt der übliche כי-Satz. Auch er ist syntaktisch verändert – an die Stelle eines Verbalsatzes tritt jetzt ein partizipialer Nominalsatz. Sein Subjekt ist nicht mehr Israel, sondern JHWH, auf den sich das Personalpronomen הוא zurückbezieht. Denn JHWH ist bereits Objekt von זכר. Die sonst mit על־כן eingeleitete Gehorsamsforderung (II) wird in 8,18 durch einen von למען eingeführten Finalsatz ersetzt, dessen Subjekt wiederum nicht Israel, sondern JHWH ist. Auch die Form des Schemas „Erinnerung – Appell" wird in ihren Elementen abgewandelt. Statt sich eines vergangenen Ereignisses zu erinnern, soll sich Israel ein bis in die Gegenwart reichendes Wirken JHWHs bewusst machen. Woran es konkret denken soll, sind nicht Knechtschaft und Befreiung aus Ägypten, sondern ist Gott selbst, der Israel kontinuierlich dazu befähigt, Reichtum zu erwerben. Ein Appell fehlt deshalb. Denn die Kraft, die Gott schenkt, verpflichtet Israel zu keinem Gebotsgehorsam, sondern schenkt seinem Bemühen Erfolg. Mit ihr löst JHWH beständig seinen Eid an die Väter ein.

Die Paränese von 9,1-7 reflektiert anhand der Eroberung des Westjordanlandes wie 8,18 über die falsche Mentalität Israels und die Dialektik zwischen göttlichem Handeln und menschlicher Leistung. Israel kann keinen Rechtsanspruch auf das Verheißungsland erheben, es hat sich vielmehr stets dem Willen JHWHs versagt. Dieser Diskurs wird in *9,4-7* entfaltet, während die V.1-3 eher einführend davor gebaut sind. Die „semantische Abfolge ‘wahrnehmen – urteilen – handeln’"[39], die in umgekehrter Abfolge die V.4-7 prägt, verbindet sie mit dem Schema „Faktum – Erkenntnis – Appell":

[38] W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. 18. Auflage, Bd. II* (Berlin-Heidelberg: Springer, 1995) 301.

[39] N. Lohfink, „Deuteronomium 9,1-10,11", 46; ebenso R. Gomes de Araújo, *Theologie der Wüste*, 188.

9,4	אל תאמר בלבבך	Warnung vor einem *Sprachhandeln* (Stellungnahme)
9,6	וידעת	Aufforderung, eine *Lehre* (Faktendeutung) zu akzeptieren
9,7	זכר אל־תשכח	Aufforderung, sich an ein vergangenes *Faktum* zu erinnern

Die Leitverben זכר und ידע werden wie im dreigliedrigen Schema als Imperativ bzw. Injunktiv verwendet. Auch schließen an וידעת zwei mit כי eingeleitete Nominalsätze an. Trotz gemeinsamer syntaktischer Merkmale unterscheiden sich jedoch die ins Gedächtnis gerufenen Geschichtstatsachen und Objektsätze der Erkenntnisformel inhaltlich von ihrem Gegenstück im Schema „Faktum – Erkenntnis – Appell". Woran sich Israel erinnern soll (I V.7), ist kein Heilshandeln JHWHs, sondern seine eigene Sündengeschichte. Die Erkenntnis, die von Israel verlangt wird (II V.6), betrifft zwar im ersten כי-Satz JHWH, gilt aber einer unmittelbar bevorstehenden Geschichtstat – der Übergabe des prächtigen Landes an Israel –, jedoch aber einem Wesenszug JHWHs. Analoges gilt übrigens auch für V.3. Entscheidend ist schließlich auch, dass die sonst obligatorische paränetische Formel mit שמר fehlt (III V.4). Es wird kein Gebotsgehorsam verlangt, sondern ein intellektueller Akt untersagt.

4. „Sich erinnern" und „erkennen"

Wie funktionieren also Geschichtserinnerung und Gotteserkenntnis, diese Leitmotive deuteronomischer Theologie, wenn sie dem Formzwang des Schemas „Faktum und Appell" unterworfen werden? Denn „sich zu erinnern" heißt ja – wie gerade das Schema verdeutlicht – keineswegs schon „handeln", Erinnerung allein ist noch keine Form der Praxis.[40] Was ist die Botschaft der beiden Kleinformen des Deuteronomiums? Ich kann auf beide Fragen nur mehr sehr kurz und die Ergebnisse zusammenfassend antworten.

Was sich Israel von den „Tagen der Urzeit" (ימות עולם) – wie das Moselied in 32,7 sagt – ins Gedächtnis rufen soll, hängt an einer Grundunterscheidung des Deuteronomiums, und sie betrifft ausschließlich das Han-

[40] Z.B. gegen H.-J. Fabry („Gedenken", 181), der aus der Zusammenstellung mit Tatverben schließt, „daß *zākar* in aller Deutlichkeit eine Tatkomponente als Wesensmerkmal zuerkannt wird". Ebenso wenig „motiviert dieses *zākar* nicht nur den Glauben an Jahwes aktuelles Heilshandeln, sondern setzt auch Gottes Handeln selbst wieder in Gang." (Gegen H.-J. Fabry, „Gedenken", 182).

deln[41]: der *Unterscheidung* nämlich *von allgemeiner Gesetzesparänese und Einzelgeboten*, zu denen auch die Dekalogsgebote gerechnet werden. Diese Gliederung entspricht den Hauptteilen der deuteronomischen Tora, bringt aber natürlich „Paränese" und „Gebote" in keinen Widerspruch. Von diesen beiden juristischen Größen her sind also unsere zwei Kleinformen konzipiert und damit auch ihre Elemente „sich erinnern" und „erkennen". Die Belege der beiden Schemata verteilen sich dieser Hauptunterscheidung entsprechend auf die Paränese und den Kodex der Einzelgesetze. Geht es um konkrete Sozialbestimmungen, genügt es, sich an das Urdatum der eigenen Leidens- und Erlösungsgeschichte – „Ägypten und was dann folgte" – zu erinnern. Steht die ganze Sozialordnung auf dem Spiel, wird auch theologisches Wissen – eine durch die kanonische Glaubensgeschichte vermittelte Gotteserkenntnis – aufgeboten. In beiden Fällen provozieren Erinnerung und Erkenntnis strenger oder lockerer eine solidarische – in deuteronomischer Terminologie: „brüderliche", also geschwisterliche – Praxis. Sie ist im Deuteronomium trotz seiner Option für Randgruppen immer „ekklesiologisch", am Volk Gottes als Ganzem, an der gesamten Gesellschaft orientiert. Ihr Appell wird deshalb immer dem „Du" Israels aufs Eindringlichste ins persönliche Gewissen geschoben.[42] Dazu hat das Deuteronomium aus der Grundform „Faktum – Appell" die beiden unterschiedlichen Schemata konstruiert.

Ihr *gemeinsames Kerygma* lautet: Israel muss sich in Erinnerung rufen, woher es kommt und was Gott an ihm getan hat. Nur wenn es sich diesem befreienden Gedächtnis stellt, wird es auch tun, was Gott von ihm will. Die *memoria* des Deuteronomiums ist also nie bloße Rückschau in die Vergangenheit, ob diese nun eine Leidens- oder eine reine Heilsgeschichte ist. Sie verbindet nicht nur zu gemeinsamer Identität, sondern bleibt auch für die Zukunft verbindlich. Sie ist kein Tat-Gedächtnis, das handelnd vollzogen wird, sondern lässt Gott in seinem Wirken erkennen und verlangt deshalb ein Handeln, wie es die Tora als seine einzigartig soziale Gesellschaftsordnung (4,8) vorentwirft. Für diese *memoria* gilt der Satz von Franz Rosenzweig: „Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung."[43]

---

[41] Es geht dem Deuteronomium also, streng genommen, bei den Appellen darum, sich die Ursprungsgeschichte ins Gedächtnis zu rufen, nicht um eine „gegenwartsrelevante Sinn- und Orientierungsfindung im Heute der Angesprochenen selbst" – gegen C. Hardmeier, „Erinnerung", 138f.

[42] Die Erinnerungsappelle des Deuteronomiums sind deshalb wesentlich mehr und anderes als ein „Drängen auf subjektive Vergegenwärtigung", in der sich „ein starker theologischer Individualismus" ankündigt – gegen G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments. Band 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels* (München: Kaiser, [8]1982) 239.

[43] Der Artikel bildet die überarbeitete Fassung einer Gastvorlesung, die ich im Juni 2004 an den Evangelisch-Theologischen Fakultäten der Universitäten München und Marburg gehalten habe. Ich danke Norbert Lohfink für die kritische Lektüre des Manuskripts.

Les titres des psaumes en hébreu et en grec : les écarts quantitatifs

Gilles Dorival
Aix-Marseille I / CNRS / Institut Universitaire de France

1. Position du problème

Deux types d'écarts séparent les titres des psaumes selon que l'on envisage le texte massorétique (en abrégé : TM) ou la Bible grecque des Septante (en abrégé : LXX). Les uns sont qualitatifs : les titres contiennent le même nombre de mots, mais leur signification est différente.[1] Les autres sont quantitatifs : le nombre des mots est plus grand en hébreu ou, le plus souvent, en grec.[2] Prenons d'abord la mesure de l'ampleur de ce dernier phénomène. Dans le TM et la LXX, les Ps 1 et 2 sont dépourvus de titre. Tous les psaumes qui suivent dans la LXX offrent un titre. En revanche, dans le TM, vingt-trois de ces psaumes sont dépourvus de titre.[3] A cette première série d'écarts quantitatifs, s'ajoutent dix-sept titres qui sont plus longs dans la LXX que dans le TM.[4] Inversement, deux titres sont plus longs dans le

---

[1] Sur ces écarts, qui sont probablement à mettre en relation avec des modifications introduites par les rabbins pour interdire l'utilisation par les chrétiens d'un certain nombre de psaumes, voir G. Dorival, "Autour des titres des Psaumes", *RevScRel* 73 (1999) 165-176.

[2] L'écart quantitatif le plus spectaculaire est la présence d'un psaume supplémentaire à la fin du psautier de la LXX, qu'on appelle parfois le psaume 151, à tort : il est explicitement présenté comme extérieur à la collection des 150 psaumes, ἔξω τοῦ ἀριθμοῦ, "en dehors de la numérotation." De plus, ce Ps ne peut être considéré comme un titre. Il ne constitue donc pas un écart quantitatif du type de ceux qui sont traités ici.

[3] Ps 1, 2, 33 (32 LXX), 43 (42 LXX), 71 (70 LXX), 91 (90 LXX), 93-97 (92-98 LXX), 99 (98 LXX), 104-105 (103-104 LXX), 107 (106 LXX), 114 (113, 1-8 LXX), 115 (113, 9-26 LXX), 116, 1-9 (114 LXX), 116, 10-19 (115 LXX), 117-119 (116-118 LXX), 136-137 (135-136 LXX), 147, 12-20 (147 LXX). L'indication "allélouia" est considérée comme un titre.

[4] Ps 23 (24 TM), 26 (27 TM), 28 (29 TM), 30 (31 TM), 37 (38 TM), 47 (48 TM), 64-65 (65-66 TM), 75 (76 TM), 79-80 (80-81 TM), 97 (98 TM), 142-143 (143-144 TM), 145-146 (146-147 TM), 148.

TM que dans la LXX.[5] Au total, les titres du TM et de la LXX présentent un écart quantitatif entre eux dans quarante cas. De la sorte, plus d'un titre sur quatre est différent dans les deux traditions textuelles. D'où la question : est-ce la LXX qui a innové par rapport à sa *Vorlage* hébraïque, qui, dans cette hypothèse, est supposée proche du TM ? Ce qui va dans ce sens, c'est le fait même que trente-huit des quarante écarts soient propres à la LXX. Est-ce, et c'est la deuxième hypothèse, le TM qui a modifié les titres de l'hébreu originel, qui serait mieux représentée par la LXX ? Ou encore, comme tend à le suggérer le fait qu'en face des quarante plus de la LXX, il y a deux plus dans le TM, les choses ne sont-elles pas plus complexes ? La thèse qui sera défendue ici, c'est que les titres de la LXX reflètent une très ancienne tradition d'interprétation, la plus ancienne que nous puissions atteindre, probablement antérieure à la traduction elle-même ; dans quelques cas, cependant, il n'est pas impossible que ces titres remontent à un modèle hébreu différent du TM.

2. Le titre du psaume 65 LXX : résurrection de Jésus ou relèvement de Dieu ?

Partons du titre apparemment le plus défavorable à la thèse qui vient d'être énoncée, puisqu'il paraît contredire de manière décisive l'idée que la LXX pourrait refléter une tradition ou un état textuel anciens : le dernier mot du titre du Ps 65 ἀναστάσεως, qu'on traduit spontanément par "de résurrection," n'a aucun correspondant dans le Ps 66 TM et a été analysé comme une innovation chrétienne : dans son édition mineure, A. Rahlfs l'a athétisé, en l'imprimant entre crochets droits ; dans son apparat critique, il a fait valoir qu'il s'agissait d' "une addition chrétienne enseignant que ce psaume était chanté déjà au 2e ou au 1er siècle au jour festif de la résurrection, jour dans la messe duquel aujourd'hui encore quatre de ses stiques (v. 1b, 2a, 3a, 4a) sont chantés." P.L. Hedley parle de "note liturgique chrétienne."[6] Récemment, M. Rösel parle d' "une addition sûrement plus tardive, peut-être chrétienne."[7] Déjà, au 5e siècle de notre ère, Théodoret soutenait une opinion voisine : "Cette addition, ni l'hébreu ne l'a, ni les autres traducteurs, ni les Septante dans l'Hexaple ; mais certains, à ce qu'il semble, l'ont ajoutée."[8] Malheureusement, il ne précise pas qui sont ces "certains" qui ont ainsi innové et qu'il n'apprécie pas dans la mesure où le Ps 65 a, selon

---

[5] Ps 122 (121 LXX) et 124 (123 LXX).

[6] P.L. Hedley, « The Göttingen Investigation and Edition of the Septuagint", *HTR* 26 (1933) 57-72.

[7] M. Rösel, "Die Psalmenüberschriften des Septuaginta-Psalters", *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte* (éd. E. Zenger ; HBS 32 ; Freiburg : Herder, 2001) 125-148, en particulier 141.

[8] *PG* 80, col. 1361A.

lui, été composé par David pour les captifs de Babylone et n'a donc pas de rapport avec la résurrection.

Que nous apprennent les Pères de l'Eglise sur ἀναστάσεως ? Justin ne cite pas le Ps 65 (66). La *Patrologie grecque* de Migne attribue à Origène un texte qui revient en fait à Didyme.[9] Dans le premier tiers du 4e siècle, Eusèbe de Césarée ne cite pas le Ps 65 (66) parmi les psaumes messianiques, ni dans la *Démonstration évangélique*, ni dans les *Eklogès prophétiques*. Toutefois, dans le *Commentaire sur les psaumes*, qui est une oeuvre de la fin de sa vie, il qualifie le Ps 65 (66) d' "évangélique," parce qu'il "contient l'appel des nations" ; il commente longuement l'expression "pour la fin" du titre, mais il ne dit mot du terme "résurrection."[10] Dans les *Hypothèses sur les psaumes*, Eusèbe, ou le pseudo-Eusèbe, résume ainsi l'objet du Ps 65 (66) : "appel des nations et prédication des apôtres."[11] De la sorte, on retrouve la connotation "évangélique" du *Commentaire* et l'absence de référence à la résurrection.

En ce qui concerne les auteurs de la seconde moitié du 4e siècle, le *Commentaire* d'Apolinaire n'est pas connu. En revanche, Didyme commente la "résurrection" du titre en même temps que le début du psaume "Acclamez Dieu, toute la terre." Voici ce qu'il dit : «comme, par la grâce de Dieu, Jésus a goûté la mort pour tout homme, que le diable, qui a le pouvoir sur la mort, a été détruit, ce n'est pas une partie de la terre qui reçoit l'ordre d'acclamer Dieu, mais elle tout entière, étant donné que les morts de partout, justes et injustes, sont éveillés."[12] Didyme insiste donc sur la caractéristique d'universalité de la résurrection. Dans son traité *Sur les titres des psaumes*, Grégoire de Nysse est silencieux sur ἀναστάσεως.

Au 5e siècle, Théodore de Mopsueste ne cite pas le titre du Ps 65 (66) ; de la sorte, il est fidèle à la tradition de méfiance à l'égard des titres qu'a inaugurée son maître Diodore de Tarse, dont le commentaire à ce psaume est actuellement inédit. Cependant, Théodore affirme qu'ici le psalmiste "annonce à l'avance le retour (d'exil). Mais le psaume, dit-il, n'est pas énoncé au nom de tous, mais au nom des seuls hommes chez eux admirables et vertueux."[13] Une telle interprétation est aux antipodes de celle d'Eusèbe, pour qui l'expression "pour la fin" permettait de voir la réalisation du psaume dans les temps évangéliques. La suite de l'exégèse insiste sur la portée non universelle du psaume : on peut se demander s'il n'y a pas

---

9 *PG* 12, col. 1497BC = fragment 661a (variantes) de l'édition d'E. Mühlenberg, *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung*, Band II (Berlin, New York, 1977) 55, 16-26.

10 *PG* 23, col. 648A.

11 *PG* 23, col. 69A.

12 E. Mühlenberg, *Psalmenkommentare*, 55, 11-15.

13 R. Devreesse, *Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les psaumes (I-LXXX)* (Studi e Testi 93 ; Città del Vaticano : Biblioteca Apostolica Vaticana, 1939) 421.

ici une discrète prise à partie, non seulement d'Eusèbe, mais aussi de Didyme. En bon lecteur d'Eusèbe et de Didyme, le Pseudo-Athanase affirme que le Ps 65 (66) prophétise l'appel des nations, annonce la résurrection à venir des âmes elles-mêmes, prédit les souffrances endurées par les apôtres pour la prédication évangélique, ainsi que le rejet des Juifs.[14] Pour Hésychius édité par le cardinal Antonelli sous le nom d'Athanase, "pour la fin des siècles, ce cantique a été dit avec un psaume au sujet de la résurrection du Seigneur qui est la conversion des nations."[15] Une interprétation très proche se trouve chez Hésychius édité sans nom d'auteur par V. Jagic : "le cantique de ce psaume a prophétisé sur la résurrection du Christ."[16]

Au total, l'apport des Pères est contrasté. Certains insistent sur ἀναστάσεως : Didyme, le Pseudo-Athanase, Hésychius. D'autres ignorent délibérement le mot ou même l'athétisent: probablement Théodore de Mopsueste, sûrement Théodoret de Cyr. Le cas d'Eusèbe et de Grégoire de Nysse est plus difficile à évaluer : ils sont silencieux sur la présence d'ἀναστάσεως , sans qu'on puisse déterminer si ce silence est délibéré ou non. Donc, le moins que l'on puisse dire est que l'addition chrétienne dont A. Rahlfs parle dans son édition n'a jamais fait été reçue unanimement chez les Pères, y compris chez ceux chez qui on pourrait s'attendre à la trouver (Eusèbe, Grégoire de Nysse).

Mais les Pères ont-ils eu raison de voir sous le terme d'ἀναστάσεως la résurrection du Christ et des morts ? Quel est le sens du substantif ἀνάστασις et du verbe ἀνιστάναι dans la LXX ? En dehors de notre psaume, le substantif n'est employé que cinq fois. Dans les deux occurrences qui figurent en 2 M, probablement écrits directement en grec à une date tardive, ἀνάστασις signifie "résurrection," au sens où les morts se relèveront un jour : en 7,14, le quatrième frère, au moment de mourir, affirme : "Mieux vaut, quand on quitte la vie du fait des hommes, attendre les espérances données par Dieu d'être de nouveau ressuscité par lui ; car pour toi [i.e. Antiochos] il n'y aura pas de résurrection pour la vie." En 12,43-44, Judas Maccabée fait offrir un sacrifice pour le péché en faveur de tous les soldats morts "en songeant à la résurrection ; / 44 en effet s'il n'avait pas attendu que les hommes tombés ressuscitent, il aurait été superflu et stupide de prier pour des morts." Mais ce n'est pas ce sens de résurrection que l'on trouve dans les textes de la LXX traduits sur l'hébreu. En So 3,8, Dieu parle du jour du jugement à venir et de la colère dirigée contre les nations en ces termes : "C'est pourquoi attendez-moi, dit le Seigneur, en vue du jour de mon relèvement en vue du témoignage." Il ne faut évidemment pas traduire l'expression ἡμέρα ἀναστάσεώς μου par "jour de ma résurrec-

[14] *PG* 27, col. 288AB.

[15] *PG* 27, col. 904C.

[16] V. Jagic, *Incerti auctoris explanatio psalmorum graeca* (Vienne : A. Holzhausen, 1917) 122.

tion," – car comment le Dieu de Sophonie pourrait-il ressusciter ? – mais par "jour de mon relèvement," – ce jour où Dieu se lèvera de nouveau pour châtier les nations et convertir les peuples et Israël. En Lm 3,63, l'orant se plaint de ses ennemis et s'adresse à Dieu : "61 Tu as entendu leur opprobre, tous leurs pensers contre moi, / 62 Les lèvres de ceux qui se relèvent contre moi et leurs entretiens contre moi tout le jour, / 63 Leur siège et leur relèvement." De nouveau, ici, il n'est pas question de résurrection, mais des menées des ennemis de l'orant, qui se lèvent contre lui et qui agissent contre lui, qu'ils soient en position assise ("le siège") ou qu'ils se redressent ("le relèvement"). Le même sens de relèvement agressif se retrouve en Dn 11,20 (LXX), où il est question d'un roi qui, après diverses entreprises, tombera : "Et se relèvera de sa racine un rejeton de royauté en relèvement, un homme portant l'empreinte de la gloire du roi ; et dans les derniers jours il sera brisé et non dans la colère et non dans la guerre."

Le verbe ἀνιστάναι est très fréquent dans la LXX. Si on se limite au livre des psaumes, on constate que seules deux occurrences sur vingt-quatre peuvent présenter le sens de "ressusciter" : 1,5a, où il est question des impies qui "ne ressusciteront pas au jugement," et 87,11b, où les médecins sont incapables de ressusciter les morts.[17] En règle générale, ailleurs, il s'agit du relèvement de Dieu, que l'orant implore de venir le sauver (3,8a ; 34,2 ; 40,11 ; 43,24b et 27a) ou de sauver les malheureux (9, 20a et 33a), ou encore qu'il supplie de manifester sa colère à l'encontre des ennemis (7,7a ; 67,1a ; 73,22a ; 93,16a) et des impies (16,13a). Tantôt, Dieu s'est relevé dans le passé, quand "il a relevé un témoignage en Jacob" (77,5a) ou lors du voyage de l'arche d'alliance (131,8), tantôt il se relèvera dans l'avenir, pour le jugement (75,10a ; 80,8) ou lorsque le moment sera venu (101,14a). Une fois, Dieu lui-même proclame qu'il se relèvera à cause des pauvres (11,6c). Cependant, dans quelques occurrences, le relèvement n'est pas celui de Dieu, mais celui de l'orant, opposé à la chute que connaissent ses ennemis (19,9) ou qui est incapable de se redresser (40,9b) ; ou encore il s'agit du relèvement des fils d'Israël (77,6c). Une seule fois, le terme est connoté péjorativement : en 34,11, où ceux qui se relèvent sont des témoins injustes qui s'en prennent à l'orant.

Il n'y a pas de raison de penser que l'expression ἀναστάσεως du titre du Ps 65 (66) ait un autre sens que celui qui est le plus massivement attesté par la LXX des psaumes : le relèvement de Dieu, c'est-à-dire sa manifestation dans l'histoire après des moments où il a paru être absent. Or, que le Ps 65 (66) puisse être considéré comme le psaume par excellence du relève-

[17] En Ps 1, 5a, le sens de "ressusciter" est retenu par J. Schaper, *Eschatology in the Greek Psalter* (WUNT 2. Reihe 76 ; Tübingen : J.C.B. Mohr, 1995) 46-48, mais est discuté par A. van der Kooij, "The Septuagint of Psalms and the First Book of Maccabees", *The Old Greek Psalter. Studies in Honour of A. Pieterma* (éd. R.J.V. Hiebert, C.E. Cox, P.J. Gentry ; JSOTSup 332; Sheffield : Sheffild Academic Press, 2001) 229-247, en particulier 231.

ment de Dieu n'a rien d'étonnant : il y est question des "oeuvres" de Dieu (v. 4a, 5a), de "l'abondance de sa puissance" (v. 4b), des miracles qu'il a accomplis, comme la mer devenu terre lors de la traversée de la mer Rouge (v. 6), de tout ce qu'il a fait pour l'âme de l'orant (v. 16c). A la fin du psaume, l'orant proclame que Dieu l'a exaucé et qu'il n'a pas écarté sa prière. De la sorte, l'expression ἀναστάσεως apparaît comme une excellente caractérisation du Ps 65 (66). Plutôt que de l'attribuer aux chrétiens, il faut la mettre en relation avec la manière ancienne dont le psaume a été compris dans le judaïsme hellénistique. En tant que titre, ἀναστάσεως remonte, sinon aux traducteurs eux-mêmes, du moins aux lecteurs anciens de la LXX.[18]

Est-il possible d'aller plus loin ? Ici il faut faire intervenir le *Midrash tehillim*.[19] Le court commentaire du Ps 66 (65 LXX) commence par la citation du titre du TM immédiatement suivie des v. 1b-2a ("Acclamez Dieu, toute la terre. Chantez en l'honneur de son nom"). L'ensemble est commenté ainsi : "Ces mots doivent être considérés à la lumière de ce que l'Ecriture dit ailleurs : 'Car alors je tournerai vers les peuples une langue pure, pour qu'ils invoquent tous le nom de YHWH, pour qu'ils le servent d'une seule épaule' (So 3,9). R. Yohanan enseignait : quel est le service du Saint, béni soit-il ? C'est la prière. Moïse suggérait cela quant il disait : Dt 11,13." La fin du commentaire des v. 1-2 développe à l'aide d'autres citations l'idée que le service que l'homme rend à Dieu n'est rien d'autre que la prière. Apparemment tout ce paragraphe n'a rien à voir avec le relèvement de Dieu. Mais lisons le verset qui précède immédiatement So 3,9 : "Voilà pourquoi attendez-moi, oracle de YHWH, en vue du jour de mon lever en vue du témoignage, etc." Nous avons rencontré ce v. 8 lorsque nous avons analysé les occurrences du mot ἀνάστασις dans la LXX. Or, ce qu'il faut remarquer, c'est que le v. 9 que cite le *Midrash* ne peut être compris sans référence au v. 8, dans la mesure où il se présente explicitement comme l'explication de ce verset : il commence par la particule כי (car). De plus le second mot du verset, אז (alors), est une reprise évidente du "jour du lever" de YHWH. Bref, en filigrane de la citation de So, il y a le thème du lever de Dieu. En d'autres termes, le *Midrash* comprenait le Ps 66 (65 LXX) comme les traducteurs ou les lecteurs anciens de la LXX. La date de composition du *Midrash* n'est pas connue et on propose pour elle une fourchette chronologique considérable : entre le 3ᵉ et le 13ᵉ siècles. Mais il est

[18] Le titre grec a-t-il pu être compris au sens de "résurrection" à l'époque maccabéenne, où la croyance en la résurrection des justes est attestée de manière sûre ? C'est ce que suggère M. Rösel, "Die Psalmenüberschriften des Septuaginta-Psalters", 141, sur la base du v. 9a, qui parle de Dieu "qui a placé mon âme dans la vie." Mais, dans le contexte, ce verset fait clairement allusion au pouvoir créateur de Dieu.

[19] S. Buber, *Midrash tehillim* (Vilna, 1891 ; repr. Jérusalem, 1977) 314 = 157' ; *The Midrash on the Psalms*, vol. I (trad. W.G. Braude ; Yale Judaica Series 13 ; New Haven, 1959) 535-536.

sûr que le *Midrash* contient des matériaux anciens. A cause du titre de la LXX, la compréhension du Ps 65 (66) comme psaume du (re)lèvement de Dieu fait incontestablement partie de ces matériaux anciens.

Le fait que le *Midrash* atteste une exégèse du Ps 65 (66) comme psaume du relèvement de Dieu implique-t-il qu'il ait existé une *Vorlage* hébraïque offrant le titre avec le mot "lever/relèvement" ? Et de quel mot hébreu peut-il s'agir ? Le substantif ἀνάστασις rend soit le verbe קום (se lever ; So 3,8) soit le substantif קימה (Lm 3,63). Le verbe ἀνιστάναι correspond toujours au verbe קום, sauf en 43 (44),24, où le TM offre le verbe קוץ, au hiphil, qui a le sens d' "être éveillé" et peut être considéré ici comme un synonyme de קום. Si le titre a existé en hébreu, il offrait soit קום soit קימה. Mais ce titre a-t-il existé ? Le fait que soit attestée une exégèse juive ancienne aussi bien du côté de la LXX que du côté de la littérature rabbinique ne suffit pas à le démontrer. C'est une possibilité, non une certitude. Les données qûmraniennes sont malheureusement muettes sur ce point. En fait, le titre de la LXX peut simplement s'expliquer par la volonté des traducteurs des psaumes ou de lecteurs anciens d'indiquer la manière dont le Ps 65 (66) devait être compris.

Si le titre a existé en hébreu avec le mot קימה/קום – ce qui n'est pas démontré, il faut le rappeler –, la disparition de ce mot dans le TM s'expliquerait probablement de la manière suivante : le titre était utilisé par certains Pères à l'appui de la résurrection de Jésus ; en le supprimant, les rabbins et les Massorètes excluaient cette interprétation.

Au terme de cette analyse, on peut conclure ceci : loin d'être une innovation chrétienne, l'expression ἀναστάσεως renvoie à la plus ancienne exégèse juive du Ps 65 (66) que nous puissions atteindre dans l'état actuel de nos sources. Cette interprétation est attestée aussi bien dans le judaïsme hellénistique que dans la littérature rabbinique. Elle a donné lieu à un titre spécifique dans la LXX. Mais il n'est pas sûr que le titre correspondant ait jamais existé dans la *Vorlage* hébraïque de la LXX. Celle-ci a peut-être innové en matière textuelle, mais pas en matière interprétative.

Cet exemple montre que la question des additions dans les titres de la LXX ne peut être simplement envisagée en termes d'innovations propres à la LXX, encore moins d'innovations tardives. Entre le texte originel et la traduction, il y a le médium de la tradition ancienne d'interprétation.

3. Les psaumes référés à David

Il s'agit des psaumes dont le titre contient, dans le TM, l'expression לדוד.[20] Souvent comprise comme une indication d'auteur, cette expression, littéra-

---

[20] Sur ces psaumes, les études fondamentales sont, pour le TM, celle de M. Kleer, *"Der liebliche Sänger der Psalmen Israels." Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen* (BBB 108 ; Bodenheim, 1996) en particulier 78-127 et, pour la LXX, celles d'A. Pietersma, "David in the Greek Psalms", *VT* 30 (1980) 213-226 et "Exegesis

lement "en vue de David," indique en toute rigueur que le psaume vise David, que ce dernier en soit, ou non, l'auteur. Elle est traduite le plus souvent dans la LXX par τῷ Δαυίδ et, cinq fois, par τοῦ Δαυίδ.[21] Pour certains Pères grecs, seule la deuxième traduction, littéralement "De David," indique que David est l'auteur du psaume ; la première, "A David," implique simplement que le psaume a un rapport avec la vie de David.[22] Une distinction peut-être du même type figure dans le Targum, où la préposition -ל est en règle générale traduite par על, mais, dans une vingtaine de cas, par על יד.

Dans le TM, les psaumes explicitement référés à David sont au nombre de soixante-treize.[23] A ces psaumes, il faut sans doute ajouter les Ps 75 (74 LXX) et 132 (131 LXX). Certes, la référence à David manque, mais, dans le premier cas, le titre contient אל־תשחת (n'extermine pas), comme dans les Ps 57 (56 LXX)-59 (58 LXX), tous trois attribués à David ; de plus cette expression fait directement écho à 1 S 26, 9, אל־תשחיתהו (ne l'extermine pas), qui est l'ordre que David adressa à Abishai de ne pas tuer Saül, l'oint du Seigneur. Dans le second cas, le premier verset commence par "YHWH, souviens-toi de David." On peut se demander si, dans ces deux cas, le modèle prémassorétique ne contenait pas l'indication לדוד. Les données qûmraniennes manquent malheureusement ici. De plus, des indications complémentaires plus précises, du type "quand il fuyait devant son fils Absalom," accompagnent quatorze fois la référence à David.[24]

La LXX possède toutes les références à David du TM, sauf deux : celles des Ps 121 (122 TM) et 123 (124 TM), qui figurent toutefois dans le *Sinaiticus*.[25] Inversement la LXX donne treize indications "A David" supplé-

---

and Liturgy in the Superscriptions of the Greek Psalter", *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* (éd. B.A. Taylor ; SBLSCS 51 ; Atlanta, GA : Scholars Press, 2001) 99-137, en particulier 102-113. Voir aussi J.-M. Auwers, "Le David des psaumes et les psaumes de David", *Figures de David à travers la Bible. XVIIe congrès de l'ACFEB* (éd. L. Desrousseaux et alii ; Paris ; LD 177 ; Paris : Cerf, 1999) 187-224, en particulier 210-213.

21 Ps 16 (17 TM), 25 (26 TM), 27-28 (28-29 TM), 36 (37 TM). A. Pietersma, "David in the Greek Psalms", 215-218, estime que ce titre est secondaire et que la LXX ancienne donnait τῷ Δαυίδ.

22 Voir Didyme, fragment 16 (éd. E. Mühlenberg, *Psalmenkommentare*, Band I) 127, 27-128, 2.

23 Ps 3-32 (31 LXX) sauf Ps 10 (9, 22-39 LXX) ; 34-41 (33-40 LXX) ; 51-65 (50-64 LXX) ; 68-70 (67-69 LXX) ; 86 (85 LXX) ; 101 (100 LXX) ; 103 (102 LXX) ; 108-110 (107-109 LXX) ; 122 (121 LXX) ; 124 (123 LXX) ; 131 (130 LXX) ; 133 (132 LXX) ; 138-145 (137-144 LXX).

24 Ps 3, 7, 18 (17 LXX), 30 (29 LXX), 34 (33 LXX), 51-52 (50-51 LXX), 54 (53 LXX), 56-57 (55-56 LXX), 59-60 (58-59 LXX), 63 (62 LXX), 142 (141 LXX).

25 A. Pietersma, "David in the Greek Psalms", 225, considère que la LXX ancienne présentait τῷ Δαυίδ au Ps 121 pour une raison qui n'est pas claire. Il ne reprend pas cette affirmation dans son article de 2001, 101.

mentaires.[26] La LXX présente aussi toutes les indications complémentaires du TM, mais elle leur en ajoute trois qui lui sont propres : Ps 96 (97 TM, "lorsque sa terre fut établie," qui fait probablement allusion à 2 S 5,1-12), 142 (143 TM, "lorsque son fils le poursuit"), 143 (144 TM, "Contre Goliath," qui manque dans le *Sinaiticus*).[27] A ces indications propres à la LXX, faut-il en joindre d'autres qui viseraient aussi David? La réponse est sûrement négative dans le cas des titres qui désignent explicitement d'autres personnages bibliques que David.[28] Il en est de même lorsque les indications se réfèrent manifestement à d'autres épisodes que ceux de la vie de David.[29] Dans d'autres compléments, où, dans la LXX, mais non dans le TM, il est question des jours de la semaine, il est peu vraisemblable que David soit visé :[30] ce type de compléments se retrouve dans des titres qui, de manière explicite, ne se réfèrent pas à David.[31] Toutefois, on peut se demander si les indications contenues dans les titres des Ps 26 (27 TM : "avant qu'il soit oint"), 28 (29 TM : "de la sortie de la tente"), 30 (31 TM : "d'égarement") ne visent pas des épisodes de la vie de David.[32] Au total,

---

[26] Ps 32 (33 TM), 42 (43 TM), 70 (71 TM), 90 (91 TM), 92-98 (93-99 TM), 103 (104 TM), 136 (137 TM). A. Pietersma, "David in the Greek Psalms", 221-222, suggère que les titres des Ps 90 (91 TM), 92 (93 TM) et 94 (95 TM) pourraient être secondaires, parce qu'ils offrent le mot αἶνος au lieu d'αἴνεσις, habituel dans la traduction de la LXX. Mais le premier mot est un doublet stylistique du second.

[27] Voir A. Piertersma, "Exegesis and Liturgy in the Superscriptions of the Greek Psalter", 105-109.

[28] Ps 64 (65 TM), où, après l'indication "A David" figure "Cantique. De Jérémie et d'Ezéchiel etc." indication qui est absente du *Sinaiticus* et du *Vaticanus*, mais qui figurait sans doute dans l'*Alexandrinus* : ce dernier est lacunaire ici, mais la version sahidique, qui en dépend, présente l'indication ; psaumes 145-148, où "allélouia" est suivi "d'Aggée et de Zacharie."

[29] Ps 70 (71 TM), où l'indication "A David" est suivi par l'expression au génitif "Des fils de Iônadab et des premiers prisonniers" qui vise Jérémie 42 (35 TM) et qui est considérée comme secondaire par A. Pietersma, "David in the Greek Psalms", 222-224, et Ps 95 (96 TM), où le titre "Cantique. A David" est précédé par "lorsque la maison était édifiée après la captivité," ce qui concerne probablement l'histoire d'Esdras et de Néhémie.

[30] Ps 23 (24 TM : "Psaume. A David. Du premier jour des sabbats"), 37 (38 TM : "Psaume. A David. En mémorial. Au sujet du sabbat"), 92 (93 TM : "Louange de cantique. A David. Pour le jour du prosabbat, lorsque la terre fut établie"), 93 (94 TM : "Psaume. A David. Au quatrième jour des sabbats").

[31] Ps 80 (81 TM, où l'indication "A Asaph" est suivie par "Au cinquième jour du sabbat" dans la vieille latine, qui traduit la LXX) et 91 (92 TM : "Psaume de cantique. Pour le jour du sabbat").

[32] C'est la suggestion que font, pour les Ps 26 et 28, E. Slomovic, "Toward an Understanding of the Formation of Historical Titles in the Book of Psalms", *ZAW* 91 (1979) 350-380, notamment 356-358, et A. Pietersma, "The Present State of the Critical Text of the Greek Psalter", *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen* (éd. A. Aejmaleus, U. Quast ; MSU 24 ; Göttingen, 2000) 12-32, en particulier 30-31, et "Exegesis and Liturgy in the Superscriptions of the Greek Psalter", 103-104 (Ps 26) et 126-128 (Ps

aux soixante-quinze références à David du TM, la LXX en ajoute quinze ou dix-huit, mais en même temps elle en retire deux. Elle met donc en rapport avec David un nombre sensiblement plus grand de psaumes. Elle est ainsi témoin d'un phénomène qu'on a qualifié de "davidisation" du psautier.[33]

La question est de savoir si ce phénomène de davidisation est une innovation de la LXX ou s'il ne figurait pas déjà dans le modèle hébreu dont elle dépend. En réalité, la question est délicate, car il a été suggéré que les indications complémentaires commençant dans la LXX par ὅτε ou ὁπότε, qu'elles fussent communes au TM et à la LXX – Ps 7, 17 (18 TM), 50 (51 TM), 51 (52 TM), 53 (54 TM), 56 (57 TM), 63 (63 TM), 141 (142 TM) – ou propres à la LXX – Ps 95 (96 TM), 96 (97 TM) et 142 (143 TM) – ne figuraient pas dans la LXX originelle, parce que cette dernière ignore cette manière de traduire la particule -ב suivie de l'infinitif.[34] Cet argument a une certaine force, mais il ne faut pas en majorer l'importance. En effet, ὅτε est assez fréquemment employé dans le Pentateuque, que les traducteurs des psaumes connaissaient ; il figure parfois aussi dans 1-2 Règnes, qui racontent l'histoire de David. De plus s'il est vrai qu'ὁπότε est très rare dans la LXX, en même temps il est clairement un doublet stylistique d'ὅτε.

Pour progresser en direction de la réponse à la question posée, on songe d'abord à faire intervenir les données de Qumrân. Mais celles-ci, outre qu'elles sont lacunaires, se contredisent ou appellent des réserves : au Ps 33 (32 LXX), 4Q98 (4QPs^{q}) a l'indication לדוד, mais pas 4Q83 (4QPs^{a}) ; au Ps 91 (90 LXX), la présence de לדוד est une reconstitution d'éditeur ; au Ps 104 (103 LXX), לדוד ne figure pas en 4Q86 (4QPs^{d}), mais est présent en 11Q5 (11QPs^{a}) et est reconstitué en 4Q87 (4QPs^{e}). De plus, l'utilisation de 11Q5 (11QPs^{a}) est problématique, car ce manuscrit témoigne d'un psautier marqué par le phénomène de la "davidisation," mais différent du TM et de la LXX : l'ordre des Ps est souvent différent et il y a des pièces supplémentaires.[35]

---

28) ; dans ce dernier article, 125, A. Pietersma met en relation le Ps 30 avec "le jour d'égarement" de Za 14, 13.

33 Voir sur ce point les contributions récentes de J.-M. Auwers, *La composition littéraire du psautier. Un état de la question* (CahRB 46 ; Paris : Gabalda, 2000) 135-159, M. Kleer, *"Der liebliche Sänger der Psalmen Israels"*, et A. Pietersma, "Exegesis and Liturgy in the Superscriptions of the Greek Psalter".

34 A. Pietersma, "David in the Greek Psalms", 221, et "Exegesis and Liturgy in the Superscriptions of the Greek Psalter", 105-107. Voir les remarques de J.-M. Auwers, *La composition littéraire du psautier*, 149-150.

35 Il est donc difficile de suivre A. Pietersma, "David in the Greek Psalms", 225, quand il propose, sur la base de 11Q5 (11QPs^{a}), de reconstituer une *Vorlage* hébraïque de la LXX offrant לדוד. Sur 11QPs^{a}, voir U. Dahmen, *Psalmen- und Psalter- Rezeption in Frühjudentum. Rekonstrustruktion, Textbestand, Struktur und Pragmatik der Psalmenrolle 11QPs^{a} aus Qumran* (STDJ 49 ; Leiden : Brill, 2003).

Il faut alors recourir au *Targum des psaumes.*[36] Celui-ci s'accorde parfois avec le TM contre la LXX, dans le cas des Ps 33 (32 LXX), 43 (42 LXX), 104 (103 LXX), 137 (136 LXX), pour lesquels il ne donne pas l'indication "A David," et dans le cas du Ps 124 (123 LXX), où, à l'instar du TM, il propose cette indication, se distinguant ainsi de la LXX. Mais, en trois cas, il s'accorde partiellement avec la LXX contre le TM, aux Ps 91 (90 LXX, le v. 2 commence par "David dit"), 122 (121 LXX, où, comme la LXX, le Targum ne donne pas "A David") et 144 (143 LXX, où, au v. 10, "le glaive du mal" du TM devient "le glaive du mal de Goliath," ce qui s'accorde avec le titre "Contre Goliath" de la LXX).[37] A ces trois psaumes, il faut peut-être ajouter les Ps 98 (97 LXX, qui est appelé "psaume de prophétie," ce qui peut faire référence à David envisagé comme prophète) et 99 (98 LXX, où, au v. 5, "le marche-pied des pieds" de YHWH devient "la maison de son sanctuaire"). De plus, le Targum offre une tradition qui lui est propre : il ajoute le titre "A David" aux Ps 44 (43 LXX), 75 (74 LXX), peut-être 79 (78 LXX, où, dans l'expression "il dit en esprit de prophétie," le sujet a de bonnes chances d'être David). En revanche il n'a pas l'indication "A David" aux Ps 131 (130 LXX) et 133 (132 LXX), ce qui le distingue à la fois du TM et de la LXX.

De la sorte, nous sommes en présence de trois traditions différentes en matière de davidisation des psaumes. La moins développée est celle du TM, la tradition moyenne est celle du Targum, la plus développée est celle de la LXX. Ces traditions reflètent manifestement un débat interne au judaïsme d'époque hellénistique sur les psaumes à mettre en relation avec David.

Un aspect particulier de ce débat d'interprétation concerne les Ps 90 (91 TM)-99 (100 TM). Ces dix psaumes font suite au Ps 89 (90 TM), qui présente le titre "Prière de Moïse homme de Dieu." Dans le TM, ces dix psaumes ne sont pas mis en relation avec un personnage biblique. Dans la tradition d'interprétation rabbinique, ils sont tous attribués à Moïse.[38] La LXX est bien différente : si le Ps 89 (90 TM) revient évidemment à Moïse, comme le veut son titre même, huit psaumes sont mis en rapport avec David, – les Ps 90 (91 TM), 92 (93 TM)-98 (99 TM) – ; seuls les Ps 91 (92

---

[36] P. de Lagarde, *Hagiographa Chaldaica* (Leipzig, 1873 ; repr. Osnabrück, 1967) ; L. Díez Merino, *Targum de Salmos. Edicion Príncipe del ms. Villa-Amil 5* (Bibliotheca Hispana Biblica 6 ; Madrid : CSIC, 1982).

[37] E. Slomovic, "Toward an Understanding of the Formation of Historical Titles in the Book of Psalms", 363, signale le témoignage du Targum au Ps 143. Voir aussi sur Goliath dans le Ps 144 (143 LXX) R. Stichel, "Zur Herkunft der Psalmenüberschriften in der Septuaginta", *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte* (éd. E. Zenger ; HBS 32 ; Freiburg : Herder, 2001) 149-161, en particulier 157-158.

[38] *Midrash tehillim* sur le Ps 89 (88 LXX) § 3 et Origène citant le patriarche Ioullos et d'autres sages dans sa préface du *Commentaire sur les psaumes*, *PG* 12, col. 1056B-1057C.

TM) et 99 (100 TM) sont anonymes. Le phénomène de davidisation des psaumes trouve ici une de ses meilleures illustrations. Le Targum des psaumes représente une tradition intermédiaire entre le TM et la LXX : le Ps 91 (90 LXX) revient explicitement à David ; les Ps 98 (97 LXX) et 99 (98 LXX) sont peut-être mis en rapport avec lui, comme on l'a vu plus haut. Dans le cas de six psaumes, il n'est pas possible de déterminer quel est leur auteur aux yeux du Targum : Ps 93 (92 LXX)-97 (96 LXX) et Ps 100 (99 LXX). Enfin, le Ps 92 (91 LXX) est attribué à Adam.

Au delà des traditions d'interprétation qui reçoivent leur inscription dans les titres du TM, de la LXX et du Targum, est-il possible d'atteindre un modèle textuel hébreu différent du TM dont dépendrait la LXX ? Il est à peu près certain que la LXX et le Targum sont indépendants l'un de l'autre. Par conséquent, lorsque, contre le TM, ils proposent un titre identique ou voisin, on peut conclure qu'ils ont quelque chance de dépendre d'un modèle hébreu différent du TM. C'est le cas à quatre reprises : aux Ps 90 (91 TM, où la LXX donne "A David" et où, dans le Targum, le v. 2 commence par "David dit"), 97 (98 TM, où la LXX a "A David" et le Targum "Psaume de prophétie"), 98 (99 TM, où la LXX a "A David" et où, au v. 5, le Targum parle de "la maison du sanctuaire" de YHWH), et 143 (144 TM, où la LXX ajoute l'indication "contre Goliath" corroborée par "le glaive du mal de Goliath" du v. 10 dans le Targum). On ne peut cependant exclure que cette mise en rapport avec David ou avec Goliath soit restée purement orale sans jamais être inscrite dans un texte hébreu.[39] Le seul cas où les données qûmraniennes vont peut-être daus le sens de l'existence de ce modèle hébreu est celui du Ps 91 (90 LXX).[40] Il est vrai qu'ailleurs, elles sont lacunaires.

La même conclusion vaut peut-être dans le cas des Ps 74 (75 TM) et 131 (132 TM), signalés plus haut : ils ont un rapport clair avec David sans que ce rapport soit indiqué dans les titres du TM et de la LXX. Toutefois, au Ps 75 (74 LXX), le titre du Targum est "Au chanteur, au moment où David dit : tu ne détruiras pas etc." Cette mention de David dans le titre peut être utilisée comme un argument en faveur d'un modèle hébreu offrant לדוד. Mais on peut aussi penser qu'elle relève de la transmission orale d'une tradition d'interprétation.

---

39 A. Pietersma, "Exegesis and Liturgy in the Superscriptions of the Greek Psalter", 108-110, argumente contre l'existence de ce texte hébreu : le nom Goliath se termine par un taw en hébreu, qui est toujours transcrit par un -θ dans le psautier grec ; le -δ final de Γολιάδ prouverait que l'indication de la LXX ne remonte pas aux traducteurs, mais leur est postérieure. Mais, comme le signale A. Pietersma lui-même, les manuscrits de la LXX hésitent entre les deux lettres finales. On peut ne pas souscrire à cet argument.

40 Voir P.W. Flint, *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms* (STDJ 17 ; Leiden : Brill, 1997) 81, d'après 11Q11 (11QapocrPs), qui cite le Ps 91 à la colonne VI ; mais לדוד est une restitution.

Partout ailleurs, il n'y a pas d'argument décisif en faveur de l'existence d'un modèle hébreu différent du TM. Ce que l'on atteint, ce sont d'anciennes traditions d'interprétation, qui peuvent d'ailleurs entrer en conflit. Ce trait confirme que le judaïsme d'époque hellénistique était diversifié, voire contradictoire.

4. Conclusion

En définitive, et sous réserve de l'étude des indications de titres qui ont été laissées de côté, l'analyse des écarts quantitatifs figurant dans ces titres permet de conclure que le modèle hébreu de la LXX est très proche du TM ; il y avait au maximum six différences, et probablement moins. Dans le même temps, il faut affirmer que les traditions d'interprétation que reflètent ces écarts sont anciennes. A propos des titres supplémentaires et complémentaires de la LXX, on peut donc parler d'innovation, mais ce terme n'indique pas une date tardive, seulement le fait qu'une ancienne tradition interprétative est mise par écrit. Enfin, puisque la LXX et le Targum présentent des interprétations communes, alors que ces deux traductions n'ont pas de rapport direct entre elles, on peut émettre l'hypothèse que la tradition qu'elles reflètent est antérieure à la traduction en grec et qu'elle date sans doute du début de l'époque hellénistique.

Le texte du psautier copte d'al Mudil. Observations de critique et d'histoire du texte

Gregor Emmenegger
Université de Fribourg

1. Introduction

En 1984, dans la nécropole d'al-Mudil, on fit la découverte d'un manuscrit des psaumes sous la tête de la momie d'une jeune fille.[1] Ce manuscrit, connu sous le nom codex Mudil, est écrit en dialecte copte mésokémique. En raison de sa datation – fin 4ᵉ-début 5ᵉ siècle – et du fait qu'il contient le psautier complet, la découverte de ce codex fit sensation. Son texte lui-même est extraordinaire, parce qu'il diffère des autres textes coptes.

Il y a quelques années, Adrian Schenker me montrait ce texte qui suscita aussitôt mon intérêt. Je choisis alors, comme objet de ma recherche doctorale,[2] d'étudier le codex Mudil, son type textuel et ses caractéristiques. C'est un honneur pour moi que de présenter quelques résultats de mes recherches en hommage à Adrian Schenker.

Dans cette étude, je traiterai de quelques exemples de deux groupes de variantes. Le premier présente un ensemble de corrections de la part du traducteur, le second témoigne probablement d'une Septante plus ancienne que celle rapportée par les manuscrits conservés. Mais il faut commencer par une introduction brève au psautier de la Septante en général, au psautier copte en particulier et aux témoins textuels.

---

1 Cf. G. Gabra, *Der Psalter im oxyrhynchitischen (mesokemischen / mittelägyptischen) Dialekt* (Heidelberg : Heidelberger Orientverlag, 1995).

2 *Die textkritische Einordnung des koptischen Psalters aus al-Mudil. Ein Beitrag zur Textgeschichte der Septuaginta und zur Textkritik koptischer Bibelhadschriften* (à paraître).

1.1. Le psautier de la Septante

Le psautier est – à côté des évangiles – le livre le plus utilisé des Ecritures Sainte chrétiennes. D'innombrables manuscrits nous sont préservés et la liste même des témoins du premier millénaire comporte des centaines de textes. Bien qu'il existe une telle quantité de témoins, on ne trouve guère de traces du texte du psautier avant l'ère chrétienne et il n'existe que peu de fragments datant d'avant le 4e siècle.[3]

Il y a cent ans Alfred Rahlfs publia la première édition des *Septuaginta-Studien*.[4] Il tenta de grouper les témoins de manière à reconstruire l'histoire du texte du psautier de la Septante.

Rahlfs distingue le texte majoritaire (*Mehrheitstext*) de trois groupes contenant des témoins du texte plus ancien. En raison de la provenance des manuscrits de référence, Rahlfs dénomme ces anciens groupes type de Haute Egypte, type de Basse Egypte et celui d'Occident. Pour lui, ces trois types de textes sont des reliquats de la κοινή chrétienne, telle qu'elle était utilisée avant les révisions, dont celle d'Origène. Cette κοινή était très répandue dans les premiers siècles, mais au cœur de la chrétienté grecque elle fut évincée par des recensions. C'est pourquoi cette κοινή n'est conservée que dans des lieux isolés – Egypte et Occident – et même là, des leçons de recensions ont contaminé le texte.

La recension la plus connue est l'œuvre d'Origène, accessible dans les fragments des Hexaples et dans la traduction de Jérôme du texte origénien connu sous le nom Psautier Gallican.

Au texte majoritaire, Rahlfs donne le nom méprisant de *Vulgärtext*. Il l'identifie avec la recension de Lucien, mais il remarque pourtant que la *Vorlage* même de Lucien pouvait provenir d'autres groupes. Il parle alors du texte proto-Lucien. Dans les années qui suivent Rahlfs, on a réévalué ce texte proto-lucianique et on parle maintenant d'un quatrième type de texte ancien.[5]

Une des caractéristiques du psautier de la Septante est sa proximité avec le texte massorétique. Cela est, en effet, très surprenant, parce que les fragments du psautier découvert à Qumran montrent encore une grande diversité textuelle. De plus, les autres livres sapientiaux comme Job, les Proverbes ou l'Ecclésiaste ont été traduits assez librement.

Le psautier de la Septante se fonde sur un texte hébreu proche du texte massorétique et qu'il cherche à traduire littéralement. On y trouve en effet

---

[3] Cf. A. Rahlfs, "Der Text des Septuagintapsalters", *Septuaginta-Studien, 2. Heft* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1965) 232.

[4] A. Rahlfs, "Der Text des Septuagintapsalters".

[5] Un aperçu de cette question se lit dans : G. Dorival, M. Harl, O. Munnich, *La Bible grecque des Septante : du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (Initiations au christianisme ancien ; Paris : Cerf, 1994) 206.

des hébraïsmes mais aussi des expressions très libres. Dans les siècles qui ont suivi la traduction, le texte a été modifié, mais jamais d'une manière cohérente et conséquente. On ne changeait guère plus d'un mot. Selon Siegert, l'ancienne κοινή du psautier nous montre l'art des petites corrections.[6] C'est pourquoi les types du texte ne sont ni fixes ni indépendants. Ce sont simplement des collections de variantes, qui apparaissent dans une certaine région ou dans un certain type de texte plus souvent que dans d'autres.

1.2. Le psautier copte

La christianisation de l'Egypte provoqua la nécessité de donner accès aux Ecritures Saintes pour la population qui ne connaissait pas le grec. Les traductions coptes, qui se sont développées dès le 3[e] siècle, sont des traductions de la Septante. Mais la question se pose de savoir quelle version de la Septante leur a servi de base.

A cela s'ajoute le fait qu'il y eut plusieurs traductions des psaumes en différents dialectes coptes. Les plus importantes sont les manuscrits sahidiques et bohairiques. Les versions sahidiques se sont développées les premières. Elles sont les témoins principaux du texte de Haute Egypte. Ce texte est caractérisé par Rahlfs[7] comme archaïque et sauvage (*archaisch* ; *sehr verwildert*). Il contient en effet plusieurs additions chrétiennes et beaucoup de leçons opposées au texte massorétique. Au 4[e] ou 5[e] siècle, il y eut les versions bohairiques qui offrent un texte de type de Basse Egypte avec des influences du type de Haute Egypte.

1.3. Témoins du texte

Parmi les nombreux témoins du psautier grec, il en est un qui attire spécialement l'attention. En 1967, la bibliothèque Bodmer à Coligny a acquis un papyrus contenant les psaumes 17-118. Dans la collection Bodemer il reçoit le numéro XXIV, selon la liste de la *Septuagintaunternehmen*, il s'agit du numéro 2110. Ce papyrus est très ancien : Barthélemy et Roberts le datent du 2[e] siècle.[8] Les éditeurs Kasser et Testuz, par contre, le datent entre la fin du 3[e] et le début du 4[e] siècle.[9] Si ce papyrus est effectivement du 2[e] siècle, il est le plus ancien psautier de cette longueur, 200 ans plus ancien

---

6 Cf. F. Siegert, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament : eine Einführung in die Septuaginta* (Münsteraner Judaistische Studien 9 ; Münster : LIT cop., 2001) 306.

7 Cf. A. Rahlfs, "Der Text des Septuagintapsalters" *Septuagintastudien*, 2. Heft. (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1965) 220.

8 Cf. D. Barthélemy, "Le Psautier grec et le Papyrus Bodmer 24", *RTP* 19 (1969) 106-107.

9 Cf. R. Kasser, M. Testuz, *Papyrus Bodmer XXIV* (Cologny-Genève : Bibliotheca Bodmeriana, 1967) 22.

que les autres manuscrits de même ampleur (Sinaïticus, Vaticaus, Alexandrinus).

Barthélemy et Pietersma mettent ce papyrus dans le groupe Haute Egypte, parce qu'il en partage des variantes typiques. Selon moi, cette attribution ne caractérise pas suffisamment le cas. Je reviendrai sur ce point à la fin de ma contribution.

Pour faciliter la lecture, il convient de faire la liste des principaux témoins du psautier regroupés par types textuels. Les sigles des manuscrits suivent l'édition de Rahlfs.

Les témoins à examiner

2110 Coligny-Genève, Bibliotheca Bodmeriana, Papyrus Bodmer XXIV. Ps 17-118, lacunaire. 2e siècle (Barthélemy et Roberts) / fin du 3e - début du 4e siècle (Les éditeurs Kasser et Testuz).[10]

M Manuscrit copte connu sous le nom de Codex Mudil. Le Caire, Musée copte, inv. 12488 (= n° 6614 de la bibliothèque des manuscrits). Parchemin. Ps 1-151, lacunaire. Fin 4e - début 5e siècle.[11]

Basse Egypte

B Rom, Bibl. Vat., Vat. graec. 1209, connu sous le nom de Codex Vaticanus; 4e siècle. Ps 105,27-137,6 sont ajoutés au 15e siècle.[12]

Bo Version bohairique. Pour ce travail, l'édition de De Lagarde a été utilisée.[13]

S Londres, Brit. Lib., Add. 43725, connu sous le nom de Codex Sinaiticus; 4e siècle.[14]

Haute Egypte

U Londres, Brit. Lib., Pap. 37; 7e siècle. Papyrus. Ps 10,2-18,6 et 20,14-34,6, lacunaire.[15]

2013 Leipzig, Univ.-Bibl., Pap. 39; Ps 30-55, lacunaire. Ce papyrus date après 338 mais appartient au 4e siècle.[16]

---

[10] R. Kasser, M. Testuz (éd.), *Papyrus Bodmer XXIV* (Cologny-Genève : Bibliotheca Bodmeriana, 1967).

[11] G. Gabra (éd.), *Der Psalter im oxyrhynchitischen (mesokemischen / mittelägyptischen) Dialekt* (Heidelberg : Heidelberger Orientverlag, 1995).

[12] Pour ce travail, le facsimile de l'Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Rome, 1999, a été utilisé.

[13] P. de Lagarde (éd.), *Psalterii Versio Memphitica, réédition par O.H.E. Burmester et Eugène Dévaud* (Louvain, 1925).

[14] Pour ce travail, les indications de Rahlfs ont été utilisées. Cf. A. Rahlfs, *Psalmi cum Odis* (Septuaginta 10 ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 21967).

[15] Édition par l'auteur.

[16] Édition par l'auteur.

Sa^B Berlin SMB P. 3259. Parchemin. Ps 1-106; 143-151, très fragmentaire. 4e ou 5e siècle.[17]

Sa^L London, Brit. Lib. Or. 5000. Papyrus. Ps 1-151. 5e ou 6e siècle.[18]

Occident

R Verona, Bibl. Capit. I; 4e siècle. Bilingue grec - latin, dont le texte grec.

La Les manuscrits de l'ancien Psautier Romain.[19]

Témoins des Hexaples

1098 Mailand, Bibl. Ambr., 0.39. sup., un codex rescriptus. L'écriture grattée de ce palimpseste date du 10e siècle et donne des fragments des Hexaples.[20]

Ga Le Psautier Gallican de Jérôme.[21]

Texte d'Antioche

L Texte d'Antioche d'après l'édition de Holmes et Parsons. *L* = plus de 75 des manuscrits indiqués, L^a = 56-75, L^d = 36-55, L^b 16-35, L^{pau} 2-16 manuscrits.[22]

Tht Théodoret, Commentaire des psaumes.[23]

Sy Syro-Hexaplaire. En 616/7 Paul de Tella traduisit en syriaque l'édition de la Septante établie par Origène. Mais ce psautier est un témoin du texte antiochien.[24]

---

17 A. Rahlfs (éd.), *Die Berliner Handschrift des sahidischen Psalters* (AAWG.PH. NF. 4 ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1970).

18 E.A.W. Budge (éd.), *The Earliest Known Coptic Psalter* (London : Paul 1898).

19 R. Weber (éd.), *Le psautier Romain* (Collectanea Biblica Latina 10 ; Vaticano : Libreria Vaticana, 1953).

20 G. Mercati (éd.), *Psalterii hexapi reliquiae : pars prima* (Roma : Bybliotheca Vaticana, 1958).

21 T. Ayuso Marazuela (éd.), *La Vetus Latina hispana; origen, dependencia, derivaciones, valor e influjo universal; reconstrucción, sistematización y análisis de sus diversos elementos; coordinación y edición crítica de su texto. Estudio comparativo con los demás elementos de la "Vetus Latina," los padres y escritores eclesiásticos, los textos griegos y la Vulgata, 5. El salterio* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Seminario Filológico "Cardenal Cisneros". Textos y estudios 5 ; Madrid : 1962).

22 R. Holmes, J. Parsons (éd.), *Vetus Testamentum graecum cum variis lectionibus* (Oxonii, 1823).

23 R. Devreesse (éd.), *Les anciens commentateurs grecs des psaumes* (Studi e testi 264 ; Vaticano : Libreria Vaticana, 1970).

24 R.J.V. Hiebert (éd.), *The Syrohexaplaric psalter* (SBLSCS 27 ; Atlanta Ga : Scholar Press, 1989).

2. *Analyse du texte*

2.1. *Problèmes méthodologiques*

Le codex Mudil est le témoin copte d'un texte grecque traduit selon un original hébraïque. Mais ce n'est pas l'autographe du traducteur copte. Cela se vérifie dans des variantes qui s'expliquent facilement par des erreurs d'un copiste copte. En Ps 30,21, le codex Mudil donne – au lieu du mot *langues* – le mot *peuples*. Or, seul un copte peut confondre ces deux mots : cette erreur se fonde sur la proximité des deux mots *des langue* ⲛ̄ⲛⲗⲁⲥ et *des peuples* ⲛ̄ⲛ̄ⲗⲁⲟⲥ qui ne diffèrent que d'un omicron. On trouve le même phénomène en Ps 142,9. Le codex Mudil lit *Seigneur* ⲭ̅ⲥ̅ au lieu de *car* ϫⲉ.

30,21 לְשֹׁנוֹת γλωσσῶν *des langues* 2110 BBo U ⲛ̄ⲛⲗⲁⲥ Sa[L]] ⲛ̄ⲛ̄ⲗⲁⲟⲥ des peuples M
142,9 ὅτι ϫⲉ BBoS Sa[L] RLa[P] Sy] ⲡⲭ̅ⲥ̅ *Seigneur* M; > La[P] Ga LTht = 𝔐

Malheureusement, nous n'avons pas la place ici pour caractériser en détail la méthode de travail du traducteur. Il traduit assez littéralement mais il y a parfois des mots ou des expressions qu'il rend très librement,[25] et d'autres termes grecs qu'il semble ne pas connaître.[26] Dans ce dernier cas, il les rend par des expressions semblables. Mais il est difficile de savoir s'il s'agit vraiment d'une correction du copiste ou déjà de sa *Vorlage*.

2.2. *Traces chrétiennes dans le texte*

Le codex Mudil a plusieurs variantes du type Haute Egypte. Les caractéristiques pour ce groupe-là sont les traces chrétiennes. Mais le codex n'est pas un simple témoin de plus, car il adapte et corrige les traces chrétiennes présent dans sa *Vorlage*. Comme exemples, j'ai choisi trois sortes des variantes différentes.

D'une part, il y a les additions libres, qui doivent illustrer la relation entre le psautier et Jésus-Christ. Le psautier est ainsi compris comme une prophétie qui trouve son accomplissement en Jésus-Christ. Saint Paul déjà mentionne les psaumes dans cette intention.

---

[25] Par exemple :
8,4 τῶν δακτύλων σου *de tes doigts* BBo ⲛ̄ⲛⲉⲕⲧⲏⲏⲃⲉ *de tes doigts* Sa[L]] ⲛ̄ⲛⲉⲕϭⲓϫ *de tes mains* M
31,7 τὸ ἀγαλλίαμά μου *mon exultation* 2110 BBo U ⲡⲁⲧⲉⲗⲏⲗ *mon exultation* Sa[L]] ⲡⲁϭⲣⲟⲩⲁⲧ *ma sérénité* M
77,17 ἀνύδρῳ *sans eau* 2110 BBo Sa[L]] ⲡϫⲁïⲏ désert M

[26] Par exemple :
74,5 κέρας *corne* 2110 B] χεῖρας *mains* 2110; ⲛ̄ⲡⲉⲧⲛ̄ϩⲏⲧ καρδίας ὑμῶν *vos cœurs* M ; ⲛ̄ⲡⲉⲧⲛ̄ⲧⲁⲡ κέρας ὑμῶν *votre corne* Bo Sa[L] ; vac: U 2013

Une deuxième sorte de traces chrétiennes se manifeste dans les citations de Saint Paul ou des évangiles qui ne s'accordent pas toujours avec le psautier transmis. Pour cette raison, on a adapté les psaumes au texte de Saint Paul.

Finalement, on trouve une adaptation de la dénomination de Dieu pour une lecture chrétienne plus explicite.

Additions chrétiennes : Ps 95,10

Commençons avec l'addition chrétienne la plus célèbre : Elle se trouve dans le psaume 95,10 : comme ajout à *le Seigneur a régné*, le texte dit *du haut du bois*. Cette addition est assez répandue dans les textes anciens. On trouve cette formulation dans presque tous les manuscrits du type Haute Egypte et Occident. Elle était si importante que les coptes d'une époque plus tardive ne voulurent pas y renoncer et l'ajoutèrent à la version bohairique. Pour Justin Martyr, la formule *du haut du bois* fait si naturellement partie du psautier qu'il reproche aux juifs d'avoir éliminé ces mots de leur texte à cause de son allusion au Christ.[27] Justin ajoute que l'élimination de ces mots est un blasphème pire que la fabrication du veau d'or, l'immolation des enfants aux démons et l'assassinat des prophètes.

Or c'est exactement ce qu'on trouve dans le codex Mudil. Les mots *du haut du bois* y manquent, parce qu'ils ont probablement été éliminés. Il existe en effet également une deuxième addition moins répandue que la première : il s'agit de l'ajout *et les païens dans sa colère* à la fin du verset. Les psautiers sahidiques et quelques psautiers romains connaissent également ces mots. Or tous ces manuscrits ont la première addition. Le codex Mudil atteste du second ajout, *et les païens dans sa colère*, mais pas du premier. Il est donc vraisemblable que cette omission soit volontaire.

יְהוָה מָלָךְ ὁ κύριος ἐβασίλευσεν *le seigneur a régné* 2110 M B Ga] + ἀπὸ τοῦ ξύλου *du haut du bois* Bo Sa^{L} RLa et Barnabé 5,13, Justin Dial. 73, Irénée V 17,3 et Tertullien; vac : Sa^{B}

עַמִּים בְּמֵישָׁרִים κρινεῖ λαοὺς ἐν εὐθύτητι 2110 BBo La^{P} Ga] + καὶ ἔθνη ἐν ὀργῇ αὐτοῦ M Sa^{L} La^{P}

חו אִמְרוּ בַגּוֹיִם יְהוָה מָלָךְ אַף־תִּכּוֹן תֵּבֵל בַּל־תִּמּוֹט יָדִין עַמִּים בְּמֵישָׁרִים

Dites parmi les nations : le Seigneur règne ; aussi le monde est ferme, il ne chancelle pas; il juge les peuples avec droiture.

[27] Justinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone*, 73 : P. Bobichon, *Dialogue avec Tryphon : édition critique* (Paradosis 47 ; Fribourg Suisse : Academic Press / Ed. Saint-Paul, 2003) 384-387.

𝔊	εἴπατε ἐν τοῖς ἔθνεσιν	*Dites parmi les nations :*
	ὁ κύριος ἐβασίλευσεν	*Le Seigneur a régné,*[28]
	καὶ γὰρ κατώρθωσεν τὴν οἰκουμένην	*car il a redressé le monde,*
	ἥτις οὐ σαλευθήσεται	*qui ne sera pas ébranlé,*
	κρινεῖ λαοὺς ἐν εὐθύτητι	*il jugera les peuples*
		en droiture.
2110	ειπατε εν τοις εθνεσιν	*Dites parmi les nations :*
	ο κς εβασιλευσε̣ν	*Le Seigneur a régné,*
	και γαρ κατωρθωσε[ν] τ̣ην οικουμενην	*car il a redressé le monde,*
	ητις ου σαλευθησετα̣[ι]	*qui ne sera pas ébranlé,*
	[κριν]ε̣ι λαου[ς ε]ν̣ ευθυτητ̣ι̣	*il jugera les peuples*
		en droiture.
M	ⲁϫⲓⲥ ϩⲙ ⲛ̇ϩⲉ̂ⲑⲛⲟⲥ ϫⲉ ϩⲁⲡϫⲥ	*Dites-le parmi les nations :*
	ⲉⲣ ⲉ̇ⲣⲁ	*Le Seigneur a régné.*
	ⲕⲁⲓ ⲅⲁⲣ ϩⲁϥⲧⲁϩⲁ ⲉ̇ⲣⲉⲧⲥ ⲛ̇	*Car il a redressé le monde*
	ⲧⲟⲓⲕⲟⲩⲙⲉⲛⲏ ⲛⲥ	*qui ne sera pas,*
	ⲛⲉⲕⲓⲙ ⲉⲛ	*ébranlé,*
	ϥⲛⲉⲕⲣⲓⲛⲉ ⲛ̇ϩⲉⲛⲗⲁⲟⲥ ϩⲛ	*il jugera les peuples*
	ⲟⲩⲥⲁⲩⲧⲉⲛ	*en droiture,*
	ⲁⲩⲱ ϩⲉⲛϩⲉ̇ⲑⲛⲟⲥ ϩⲙ	*et les païens*
	ⲡⲉϥϭⲟⲛⲧ	*dans sa colère.*
B	εἴπατε ἐν τοῖς ἔθνεσιν	*Dites parmi les nations :*
	ὁ κύριος ἐβασίλευσεν	*Le Seigneur a régné,*
	καὶ γὰρ κατώρθωσεν τὴν οἰκουμένην	*car il a redressé le monde,*
	ἥτις οὐ σαλευθήσεται	*qui ne sera pas ébranlé,*
	κρινεῖ λαοὺς ἐν εὐθύτητι	*il jugera les peuples*
		en droiture.
Bo	ⲁϫⲟⲥ ϧⲉⲛ ⲛⲓⲉⲑⲛⲟⲥ	*Dites-le parmi les nations :*
	ϫⲉ ⲁ ⲡϭⲟⲓⲥ ⲉⲣ ⲟⲩⲣⲟ	*Le Seigneur a régné*
	ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓ ⲟⲩϣⲉ	*du haut du bois.*
	ⲕⲉ ⲅⲁⲣ ⲁϥⲧⲁϩⲟ ⲛ̄ϯⲟⲓⲕⲟⲩⲙⲉⲛⲏ ⲉⲣⲁⲧⲥ	*Car il a redressé le monde*
	ⲑⲁⲓ ⲉⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲛⲁⲕⲓⲙ ⲁⲛ	*qui ne sera pas ébranlé,*
	ϥⲛⲁϯ ϩⲁⲡ ⲉϩⲁⲛⲗⲁⲟⲥ	*il jugera les peuples*
	ϧⲉⲛ ⲟⲩⲥⲱⲟⲩⲧⲉⲛ	*en droiture.*

---

[28] Le parfait hébreu מָלַךְ ne joue pas le rôle ici d'un temps de la narration mais a une signification stative. Dans la Septante, on le rend par un aoriste. Cf. F. Blass, et al., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, ^{17}1990) 272-273.

Sa^{L}	ⲁϫⲓⲥ ⲛ̄ⲛ̄ϩⲉⲑⲛⲟⲥ ϫⲉ ⲁ ⲡϫⲟⲓ̈ⲥ	*Dites-le parmi les nations : Le Seigneur*
	ⲣ̄ⲣ̄ⲣⲟ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ⲡϣⲉ·	*a régné du haut du bois.*
	ⲕⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲁϥⲧⲁϩⲟ ⲉⲣⲁⲧⲥ̄ ⲛ̄ⲧⲟⲓⲕⲟⲩⲙⲉⲛⲏ ⲉⲛⲥ̄ ⲛⲁⲕⲓⲙ ⲁⲛ·	*Car il redressé le monde qui ne sera pas ébranlé,*
	ϥⲛⲁⲕⲣⲓⲛⲉ ⲛ̄ϩⲉⲛⲗⲁⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲥⲟⲟⲩⲧⲛ̄.	*il jugera les peuples dans une droiture,*
	ⲁⲩⲱ ⲛ̄ϩⲉⲑⲛⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲧⲉϥⲟⲣⲅⲏ.	*et les païens dans sa colère.*

Dans le type de texte Haute Egypte, Rahlfs mentionne sept versets contenant dix grandes additions.[29] Le codex Mudil ne donne que sept additions et ce sont toutes des additions moins répandues. Il semble donc que les additions bien connues aient été éliminée et les autres ignorées.

On peut faire des observations semblables pour le papyrus Bodmer XXIV. Ce texte ne connaît pas non plus toutes les additions. Or, une relation directe entre le papyrus Bodmer et le codex Mudil n'est pas probable, parce qu'ils n'ont pas les mêmes additions. On peut étendre ce résultat : de toutes les variantes trouvées dans le texte sahidique, le codex Mudil et le papyrus Bodmer n'en offrent que la moitié. Et pour une grande partie, ce ne sont pas les mêmes variantes. Une relation directe entre le papyrus Bodmer XXIV et le codex Mudil n'est alors simplement pas possible.

37,14 וַאֲנִי ἐγὼ δὲ M BBoh Ga] + ἐκρεμάμην ὑπ' αὐτῶν και; 2110 2013 Sa^{BL}; vac : U

37,21 וּמְשַׁלְּמֵי ἀνταποδιδόντες BS La Ga = 𝔐] + μοι 2110^{vid} M Bo 2013 Sa^{L} R *L*ThtSy ; vac : U

37,21 καὶ ἀπέρριψάν με τὸν ἀγαπητὸν ὡς νεκρὸν ἐβδελυγμένον 2110 Bo 2013Sa^{L} RLa^{R} Tht] > M BS La^{G} Ga *L* = 𝔐; Bo ajoute encore *et ils ont donné des clous dans ma chair* ; vac : U

50,9 בְּאֵזוֹב ὑσσώπῳ B Ga] ὑσσώπων ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ ξύλου 2110 M 2013Sa^{L}, ⲙ̄ⲡⲉⲕϣⲉ ⲛ̄ϩⲩⲥⲱⲡⲟⲛ *avec ton bois en ysop* Bo ; vac : U

70,7 καὶ σὺ βοηθὸς κραταιός BBo (La Ga)] βοηθός μου κραταιός συ εἶ σωτήρ μου κύριε 2110 ⲛ̇ⲧⲁⲕ ⲡⲉ ⲡⲁⲃⲟⲏⲑⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲡⲁϫⲁϫⲣⲁ ⲛ̇ⲧⲕ ⲡⲁⲥⲱⲧⲏⲣ ⲡϫⲥ *tu es mon bienfaiteur et ma forteresse, tu es mon libérateur, Seigneur* M Sa^{L}; βοηθός μου = 𝔐, mais pas le κύριε ; vac : U 2013

89,17 BBo] + ⲉⲣϣⲁⲛⲧⲉⲧⲛ̄ⲕⲉⲧ ⲧⲏⲩⲧⲛ̄ ϩⲛ̄ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ϩⲛ̄ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲧⲏⲣϥ̄ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ ϩⲙ ⲡϫⲱⲱⲣⲉ ⲉⲃⲟⲗ· ⲧⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲁϫⲛ̄ ⲡⲉⲑⲟⲟⲩ *Si vous revenez dans la foi, vous serez sans mal dans tous les temps où vous serez dans la dispersion* Sa^{L}; + *et opus manuum nostrarum dirige et*

[29] Cf. A. Rahlfs, "Der Text des Septuagintapsalters", 223.

les œuvres de nos mains, conduis-les! S Ga *L*Tht = 𝔐); M montre tous les deux ;[30] 2110 ne rend que la première partie du verset *Que la clarté du Seigneur soit!* et commence ensuite le psaume suivant ; vac : U 2013

95,10 יְהוָה מָלָךְ ὁ κύριος ἐβασίλευσεν *le seigneur a régné* 2110 M B Ga] + ἀπὸ τοῦ ξύλου *du haut du bois* Bo Sa^L RLa et Barnabé 5,13, Justin Dial. 73, Irénée V 17,3 et Tertullien ; vac : U 2013

95,10 עַמִּים בְּמֵישָׁרִים κρινεῖ λαοὺς ἐν εὐθύτητι 2110 BBo La^P Ga] + καὶ ἔθνη ἐν ὀργῇ αὐτοῦ M Sa^L La^P ; vac : U 2013

117,24 נָגִילָה ἀγαλλιασώμεθα Bo] pr. συναχθέντες 2110 M Sa^L (Arab^ParRom) ; vac : B U 2013

Influences du Nouveau Testament : Ps 67,19 par. Eph 4,8

Dans son étude "The Greek Psalter in Paul's Letters" Silva a analysé ces 24 occurrences où Saint Paul cite les psaumes.[31] Cette étude nous permet d'observer comment le texte de Mudil a été modifié. Suivant Ps 67,19 est noté parallèle à Eph 4,8, la citation de Saint Paul du Ps 67,19.

𝔐 עָלִיתָ לַמָּרוֹם שָׁבִיתָ שֶּׁבִי לָקַחְתָּ מַתָּנוֹת בָּאָדָם

Tu es monté sur la hauteur, tu as emmené des captifs, tu as prélevé des dons parmi les humains

𝔊 Ps 67,19	M Ps 67,19	Sa^L Ps 67,19	NT Eph 4,8
ἀνέβης	ϩⲁⲕⲁⲗⲕ	ⲁϥⲁⲗⲉ	ἀναβὰς
εἰς ὕψος	ⲉ̀ⲡϫⲓⲥⲉ	ⲉⲡϫⲓⲥⲉ	εἰς ὕψος
ᾐχμαλώτευσας	ϩⲁⲕⲁⲓⲭⲙⲁⲗⲱⲧⲓⲍⲉ	ⲁϥⲁⲓⲭⲙⲁⲗⲱⲧⲉⲩⲉ	ᾐχμαλώτευσεν
αἰχμαλωσίαν	ⲛ̀ⲟⲩⲁⲓⲭⲙⲁⲗⲱⲥⲓⲁ	ⲛ̄ⲟⲩⲁⲓⲭⲙⲁⲗⲱⲥⲓⲁ	αἰχμαλωσίαν
ἔλαβες	ϩⲁⲕϯ	ⲁϥϯ	ἔδωκεν
δόματα	ⲛϩⲉⲛⲧⲁïⲁ	ⲛ̄ϩⲉⲛⲧⲁⲉⲓⲟ	δόματα
ἐν ἀνθρώπῳ	ⲛ̀ⲛ̀ⲣⲟⲙⲉ	ⲛ̄ⲛ̄ⲣⲟⲙⲉ	τοῖς ἀνθρώποις.
Tu es monté sur la hauteur, tu as emmené la captivité,	*Tu es monté sur la hauteur, tu as emmené la captivité,*	*Il est monté sur la hauteur, il a emmené la captivité,*	*Il est monté sur la hauteur, il a emmené la captivité,*

30 Le fait que 𝔐 montre l'ajout *et les œuvres de nos mains, conduis-les!* ensemble avec S Ga *L*Tht M signale l'influence d'une recension selon le texte hébreu, peut-être celle d'Origène.

31 Cf. M. Silva, "The Greek Psalter in Paul's Letters : A Textual Study", *The Old Greek Psalter : Studies in Honour of Albert Pietersma* (éd. R.J.V. Hiebert ; JSOTSup 33 ; Sheffield : Sheffield Academic Press, 2001) 277-288.

tu as prélevé	*tu as donné*	*il a donné*	*il a donné*
des dons	*des dons*	*des dons*	*des dons*
parmi l'humanité	*aux hommes.*	*aux hommes.*	*aux hommes.*

Le codex sahidique de Londres nous montre le même texte qu'Eph 4,8. Il utilise la troisième personne et au lieu de λαμβάνω *prendre*, il a δίδωμι *donner* ; par conséquent il change la suite de la phrase de ἐν ἀνθρώπῳ *parmi l'humanité* en τοῖς ἀνθρώποις *aux hommes*. Ps 67,19 devient ainsi une prophétie sur le Messie, car il n'honore plus les actions glorieuses de Dieu le Père mais celles du Christ.

Le codex Mudil est aussi harmonisé à Eph 4,8 : il utilise le verbe δίδωμι *donner* et τοῖς ἀνθρώποις *aux hommes*, mais il change la personne du verbe et utilise la deuxième – comme la Septante de Rahlfs. Regardons les témoins de ces variantes :

עָלִיתָ ἀνέβης *tu es monté* 2110 M R^{s}La^{p} Ga *L*ThtSy] ἀναβάς B; ⲁϥⲁⲗⲉ ἀνέβη *il est monté* BoS Sa^{L}La^{p}
שָׁבִיתָ ᾐχμαλώτευσας *tu as emmené* 2110 M B R Ga *L*ThtSy] ⲁϥⲁⲓⲭⲙⲁⲗⲱⲧⲉⲩⲉ *il a emmené* BoS Sa^{L} La
לָקַחְתָּ ἔλαβες *tu as prélevé* BS R GaHi *L*ThtSy 55] ἔλαβεν *il a prélevé* 2110 La^{p}; ϩⲁⲕϯ ἔδωκας *tu as donné* M; ⲁϥϯ ἔδωκεν *il a donné* Bo Sa^{L} La^{p}; vac : U 2013
בָּאָדָם ἐν ἀνθρώπῳ *parmi l'humanité* 2110 B La^{p}] ⲛ̄ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ τοῖς ἀνθρώποῖς *aux hommes* M Bo Sa^{L}; ἐν ἀνθρώποις *parmi les hommes* S RLa^{p} Ga *L*ThtSy; vac : U 2013

Il n'y a pas de témoins de la Septante qui suivent entièrement la leçon du texte massorétique, alors que tous les témoins sont contaminés par la citation de Saint Paul. Cependant les manuscrits bohairiques et sahidiques suivent entièrement cette leçon de Saint Paul. Comme témoin unique, le codex Mudil a le verbe *donner* en deuxième personne : ϩⲁⲕϯ *tu as donné*. La leçon de Paul a été adaptée à la Septante. Il semble donc qu'on ait cherché une solution qui garde les implications théologiques de Saint Paul mais qui suive quand même le texte traditionnel. Etant donné que le texte de Haute Egypte suit entièrement Eph 4,8, il ne faut pas nécessairement supposer qu'on a utilisé le Nouveau Testament comme base de correction. C'est donc plutôt le texte de Haute Egypte qui a été harmonisé avec un autre type de texte.

Il existe une manière de corriger qui n'est pas motivée par la théologie mais qui montre un effort d'harmonisation. Par exemple en Ps 81,4, le papyrus Bodmer lit ἀδικούμενον *celui qui souffre l'injustice* au lieu de πένητα *le pauvre*. Bien que le papyrus Bodmer soit le seul témoin connu avec cette leçon, elle a dû être répandue, parce que le codex Mudil connaît les

deux variantes. Comme il semble qu'il n'a pas pu se décider entre elles, il les a repris toutes les deux dans son texte :

81,4 אֶבְיוֹן πένητα *le pauvre* BBo Sa[L]] ἀδικούμενον *celui qui souffre l'injustice* 2110; ⲡⲉⲧⲑϩⲉⲃⲃⲓⲏⲟⲩⲧ ⲉⲩϫⲓ ⲛ̀ϭⲁⲛⲥ *le pauvre qui souffre l'injustice* M

La dénomination de Dieu

Il y a un autre mode d'adaptation que l'on rencontre plus que trente fois dans le codex Mudil, c'est l'échange ou l'ajout des mots ⲛ̅ϯ̅ *Dieu* et ϫ̅ⲥ̅ *Seigneur*. La raison réside dans la définition théologique de ces mots : ϫ̅ⲥ̅ *Seigneur* indique Jésus-Christ, ⲛ̅ϯ̅ *Dieu* désigne le Père. Dans aucun cas, on a osé les supprimer. Il s'agit alors de corrections ou d'additions destinées à clarifier le sens du texte. La plupart de ces changements et ajouts ne se trouvent que dans notre codex et dans aucun autres témoins.

L'intention de ces corrections se voit bien dans Ps 19,7. En ce lieu, *Seigneur* est remplacé par *Dieu*, car c'est Dieu le Père qui a sauvé son Christ.

19,7 יְהוָה κύριος 2110 BBo Sa[L]] ⲛ̅ϯ̅ *dieu* M ; vac : U 2013

𝔊 νῦν ἔγνων ὅτι ἔσωσεν κύριος τὸν χριστὸν αὐτοῦ
J'ai reconnu maintenant que le Seigneur a sauvé son Christ.

M ⲧⲉⲛⲟⲩ ϩⲁïⲉⲓⲙⲉ ϫⲉ ϩⲁⲡⲛ̅ϯ̅ ⲛⲟⲩϩⲙ ⲙⲡⲉϥⲭ̅ⲣ̅ⲥ̅
J'ai reconnu maintenant que Dieu a sauvé son Christ.

Ce type de correction, qu'atteste le codex Mudil, révèle trois objectifs distincts : la suppression des ajouts chrétiens, l'harmonisation entre différents types de textes et des modifications pour une lecture chrétienne plus explicite.

2. 3 Un mot mal traduit dans le codex Mudil ?

Dans les variantes du codex Mudil, il y en a quelques-unes, qui pourraient attester un texte de la Septante plus ancien que les autres témoins.

Sur 18 des 19 occurrences où la Septante de Rahlfs a utilisé les mots de la famille ὑπερασπίζω *couvrir d'un bouclier*, ὑπερασπισμός *protection* et ὑπερασπιστής *protecteur*, le codex Mudil se sert de ⲙⲓϣⲉ *combattre*. Deux de ces variantes sont les suivantes:

17,3 מָגִנִּי ὑπερασπιστής μου *mon protecteur* B U ⲡⲁⲣⲉϥϯ ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉϫⲱⲓ *mon protecteur* Bo ⲧⲁⲛⲁϣⲧⲉ *mon protecteur* Sa^L] ⲡⲁⲣⲉϥⲙⲓϣⲉ *mon combattant* M
26,1 מָעוֹז ὑπερασπιστής *protecteur* BBo USa^L] ⲣⲉϥⲙⲓϣⲉ *combattant* M

J'ai d'abord pensé qu'il sagissait d'une mauvaise traduction. Mais en Ps 58,12 et 69,6 le codex Mudil utilise ⲛⲉϣⲧⲉ *protecteur*, alors que, dans le psautier sahidique, ce mot sert habituellement à traduire ὑπερασπιστής.

58,12 מָגִנֵּנוּ ὑπερασπιστής μου 2110 BBo ⲧⲁⲛⲁϣⲧⲉ *mon protecteur* Sa^L ⲧⲁⲛⲉϣⲧⲉ *mon protecteur* M]
69,6 מְפַלְטִי ῥύστης μου 2110 B ⲡⲁⲣⲉϥⲛⲁϩⲙⲉⲧ *mon sauveur* Bo] ⲧⲁⲛⲉϣⲧⲉ ὑπερασπιστής μου *mon protecteur* M Sa^L R

Ces deux leçons montrent qu'il ne s'agit pas d'une simple faute de traduction. Grâce au Ps 69,6, on peut soutenir qu'une *Vorlage* du texte du codex Mudil avait d'abord lu ῥύστης μου, ensuite corrigé selon les textes de Haute Egypte en ὑπερασπιστής μου et traduit correctement par ⲧⲁⲛⲉϣⲧⲉ *mon protecteur*. De plus, Ps 58,12 indique que le traducteur savait que ὑπερασπιστής devait être rendu par ⲛⲉϣⲧⲉ. Or, il ne l'a pas fait, ce qui signifie qu'il n'a pas lu ὑπερασπιστής.

ὑπερασπιστής est un néologisme de la Septante, rarement attesté en dehors des 19 leçons des psaumes et uniquement dans des écrits tardifs. On trouve une exception en 2 Sam 22, parallèle au Ps 17. ὑπερασπιστής est dérivé de ὑπερασπίζω, un *terminus technicus* militaire dont le sens est *couvrir quelqu'un d'un bouclier*.[32] Ces mots dérivent de ἀσπίς *bouclier*, ὑπερασπιστής désigne alors *celui qui protège d'un bouclier*. Ils traduisent מָגֵן *bouclier* et מָעוֹז *défense*, et servent à exprimer en grec la notion de bouclier présente en hébreu.[33] Mais le terme ὑπερασπιστής de la Septante est inconnu avant l'ère chrétienne.

Il y a trois leçons pour ὑπερασπιστής dans le Ps 17. Ce psaume, je l'ai déjà dit, est parallèle à 2 Sam 22. Or le livre de Samuel nous est conservé sous deux formes différentes : la recension καίγε proche de la Quinta des Hexaples et le texte d'Antioche. Rüsen-Weinhold a analysé le rapport entre ces deux versions et le texte du psautier grec de Rahlfs.[34] Il montre que les trois versions – le Samuel antioche, le Samuel καίγε et le psaume 17 –

---

[32] Cf. M. Harl, et al., *La Bible d'Alexandrie I. La Genèse* (Paris : Ed. du Cerf, 1986) 163.

[33] Cf. R. Helbing, *Die Kasussyntax der Verba bei den Septuaginta. Ein Beitrag zur Hebraismenfrage und zur Syntax der κοινή* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1928) 188-189.

[34] Cf. U. Rüsen-Weinhold, "Der Septuaginta-Psalter in seinen verschiedenen Textformen zur Zeit des Neuen Testamentes". *Der Septuaginta-Psalter: sprachliche und Theologische Aspekte* (éd. E. Zenger ; HBS 32; Freiburg : Herder, 2001) 61-87.

remontent à une base commune. Cette base était proche du texte Samuel d'Antioche, qui nous présente donc la plus ancienne version du psaume 17.

Nous y trouvons une leçon fort intéressante : en 2 Sam 22,3 par. Ps 17,3 ce texte ne rend pas מָגִנִּי par ὑπερασπιστής μου, mais par ὅπλον μου.[35] ὅπλον μου *mon arme* n'exprime pas l'idée de bouclier mais se rapproche du sens de ⲙⲓϣⲉ *combattant* du codex Mudil. Par ⲙⲓϣⲉ, nous pouvons inférer que le texte du codex Mudil nous livre une leçon ancienne de la Septante.

Mais ils nous reste quelques questions. Dans son dictionnaire copte, Crum ne donne pas ὅπλον sous le lemme ⲙⲓϣⲉ, mais pour ⲣⲉϥⲙⲓϣⲉ *combattant* il donne ὁπλομάχος.[36] Par contre, les deux leçons de ὅπλον dans le psautier grec ne sont pas rendues dans le codex Mudil par ⲙⲓϣⲉ. En Ps 45,10 et 74,4 le codex Mudil donne simplement ὅπλον comme mot étranger : ⲛ̄ⲟⲩϩⲟⲡⲗⲟⲛ. Donc le traducteur n'a lu ni ὑπερασπιστής ni ὅπλον.

La version sahidique du livre de Samuel ne livre pas d'informations complémentaires. Dans les passages en question, on lit ⲧⲁⲛⲁϣⲧⲉ *mon protecteur* et pas ⲡⲁⲣⲉϥⲙⲓϣⲉ *mon combattant*.[37] Avec ⲙⲓϣⲉ, le codex Mudil nous donne probablement une leçon ancienne sans que nous sachions quel mot grec il traduit.

2.4. Le codex Mudil et les fragments des Hexaples de Milan 1098

Le codex Mudil contient sept variantes connues par les fragments des Hexaples de Milan 1098, contre la majorité des témoins. Deux de ces variantes, suivies par la leçon correspondante dans les Hexaples, sont Ps 34,24 et 48,12.[38]

34,24 כְצִדְקְךָ κατὰ τὴν δικαιοσύνην *sou selon ta justice* BBo 2013-Sa^{L} Ga L^{a}Tht] κατὰ τὴν δικαιοσύνην μου *selon ma justice* 2110 ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲁⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥⲩⲛⲏ *selon ma justice* M RLa 1098 L^{b}

---

[35] Cf. A. Brooke, et al., *The Old Testament in Greek : according to the text of Codex vaticanus, supplemented from other uncial manuscripts.* Vol. 2, part 1, *I and II Samuel* (Cambridge : University Press, 1927) 186-189.

[36] Cf. W. E. Crum, *A coptic Dicitonary* (Oxford : Clarendon Press, 1979) 202-203.

[37] Cf. J. Drescher, *The Coptic (sahidic) Version of Kingdoms I, II (Samuel I, II)* (CSCO 313, Scriptores Coptici 35 ; Louvain : Secrétariat du CSCO, 1970) 174-176.

[38] Dans son édition des fragments hexaplaires 1098, Mercati a nommé les colonnes a. b. c. d. e. f. Dans la colonne a, il rend le texte massorétique, qui n'est pas contenu dans les fragments. La colonne b des fragments montre le texte hébreu en transcription phonétique avec des caractères grecs. L'identification des autres colonnes indiqnée ici suit Mercati et Venetz. Cf. G. Mercati, *Psalterii hexapi reliquiae : pars prima* (Roma : Bybliotheca Vaticana, 1958) XIX-XXXV et H.J. Venetz, *Die Quinta des Psalteriums : ein Beitrag zur Septuaginta- und Hexaplaforschung* (Massorah. Série I, Etudes classiques et textes 2 ; Hildesheim : H.A. Gerstenberg 1974) 3.

a./b.	c. (Aquila)	d. (Symmaque)	e. (LXX)	f. (Quinta)
כְּצִדְקֶךָ χσεδκαδ	κατὰ δίκαιόν σου	κατὰ τὴν δικαιοσύνην μου	κατὰ τὴν δικαιοσύνην μου	κατὰ τὴν δικαιοσύνην σου τὸ ἔλεός σου

Les témoins coptes n'attestent pas cette variante du codex Mudil et traduisent la leçon κατὰ τὴν δικαιοσύνην σου *selon ta justice.* Mais la variante est confirmée par le papyrus Bodmer et suit la colonne hexaplaire de la Septante. Une deuxième variante où le texte du Mudil atteste une leçon des Hexaples se trouve en 48,12.

48,12 עֲלֵי אֲדָמוֹת ἐπὶ τῶν γαιῶν αὐτῶν *à leurs terres* BBo ⲉϪⲚ ⲚⲈⲨⲔⲀϨ Sa^L in terris suis Ga] ἐπὶ τῶν γαιῶν *à des terres* 2110 ϩⲒϪⲈⲚ ⲠⲔⲈϨⲈ *à des terres* M 1098 *L*Tht^P = 𝔐; τῶν γενεῶν αὐτῶν *à leurs générations* 2013; vac : U

a./b.	c. (Aquila)	d. (Symmaque)	e. (LXX)	f. (Quinta)
עֲלֵי אֲדָמוֹת αλη αδαμωθ	ἐπὶ χθόνας. καὶ ἄνθρωπος	ταῖς γαίαις γαιῶν	ἐπὶ τῶν γαιῶν	ἐπὶ τῶν

Notre codex et le papyrus Bodmer XXIV s'opposent ensemble aux leçons des manuscrits coptes, mais suivent la colonne hexaplaire de la Septante. Cet αὐτῶν connu par la majorité des témoins n'existe pas dans les colonnes hexaplaires.

Je ne décrirai pas ici les autres variantes parce que nous y retrouvons la même situation : le codex Mudil et le papyrus Bodmer XXIV, si ce dernier n'est pas lacunaire, nous donnent la leçon de la colonne hexaplaire de la Septante. Il y a deux possibilités d'interpréter ces observations en relation à l'interprétation de la colonne hexaplaire de la Septante. Si cette colonne nous donnait une version de la Septante utilisée à l'époque, le codex Mudil et le papyrus Bodmer XXIV auraient conservé des leçons de l'ancienne Septante. En revanche, si cette colonne était la version de la Septante établie par Origène, le codex Mudil et le papyrus Bodmer auraient subi l'influence d'Origène. Le texte gallican, qui se rallie au texte d'Origène, ne confirme que trois des sept variantes. C'est pourquoi, la première thèse est la plus probable dans ces cas présentés.[39]

Le codex Mudil et le papyrus Bodmer XXIV suivent en Ps 48,12 le texte massorétique. Il y a d'autres variantes dans le texte où ils s'opposent à

---

[39] Cf. O. Munnich, "Les hexaples d'Origène à la lumière de la tradition manuscrite de la Bible grecque" *Origeniana sexta* (éd. G. Dorival et A. Le Boulluec ; BETL CXVIII ; Leuven, 1995) 169-183.

tous les autres témoins en donnant la leçon du texte massorétique. Cela pourrait confirmer la thèse de Pietersma[40] selon laquelle le texte de l'ancienne Septante était plus proche du texte massorétique que les grands témoins d'Egypte (Vaticanus, Sinaïticus, Alexandrinus).

3. Conclusion

Les leçons présentées dans cette étude sont quelques exemples parmi les nombreuses variantes du texte du codex Mudil. Je les ai choisies pour montrer la diversité qui s'y trouve. En général on peut constater des similitudes entre le codex Mudil et le papyrus Bodmer XXIV :

• Les deux textes donnent environ 50% des leçons typiques du texte Haute Egypte.

• Les deux ne donnent pas toutes les additions chrétiennes connues du texte de Haute Egypte.

• Les deux manuscrits, dans un certain nombre de cas, s'opposent au texte de Haute Egypte en s'accordant avec d'autres types de textes : surtout avec les groupes d'Occident, d'Antioche et avec le texte massorétique. Parmi ces cas, il y a variantes qui soutiennent la colonne hexaplaire de la Septante.

• Et, finalement, le papyrus Bodmer XXIV et le codex Mudil ont des leçons communes, y compris certaines variantes inconnues par ailleurs.

Mais il est impossible de parler d'un nouveau type de texte. Le codex Mudil et le papyrus Bodmer XXIV sont sont trop différents, plus encore ils s'excluent l'un et l'autre :

• Ils donnent des leçons de type Haute Egypte, mais fréquemment différentes.

• Ils montrent des traces chrétiennes, mais souvent pas identiques.

• On observe les mêmes types de phénomènes mais qui les mettent en rapport avec des groupes textuels différents.

Globalement, les variantes du codex Mudil et du papyrus Bodmer s'opposent à une affiliation à un type de texte distinct. Le papyrus Bodmer XXIV représente l'état du texte avant la cristallisation des groupes textuels. Par exemple, il ne montre pas encore toutes les additions chrétiennes connues du texte de Haute Egypte, parce qu'il est le témoin de l'époque où ces additions ont été intégrées dans le texte.

Le codex Mudil représente en revanche un essai d'amélioration du texte après la cristallisation des groupes textuels. On voit clairement la tendance à limiter l'exagération des additions chrétiennes présentes dans ses *Vorlagen*. Le texte du codex Mudil contient tout de même des variantes anciennes, mais cela doit être prouvé de cas en cas.

---

[40] Cf. A. Pietersma, *Two Manuscripts of the Greek Psalter in the Chester Beatty Library Dublin* (AnBib 77 ; Rome : Biblical Institute Press, 1978) 40-55.

Zur Relativierung des Tempels im Jeremiabuch

Georg Fischer SJ
Universität Innsbruck

A. Schenker hat mehrfach Maßstäbe gesetzt, u.a. in seinen bibeltheologischen Ausführungen, in textkritischen Detailanalysen sowie in seinen Publikationen zu alttestamentlichem Recht und Kult.[1] Im Bereich der Forschung zu Jeremia, aus dem der folgende Beitrag kommt, hat er bereits 1982, noch in der Frühphase einer heftiger werdenden Diskussion, in vorbildhafter Weise die unterschiedlichen Texte von MT und LXX in beide Richtungen gegeneinander abgewogen.[2] In seinem letzten Sammelband fällt die Wiederaufnahme eines Textes und Themas auf, insofern gleich zwei Artikel sich mit dem neu erstehenden Jerusalem in Jer 31,38-40 beschäftigen.[3]

In den letztgenannten Beiträgen deutet A. Schenker die Version der LXX im Sinn einer Ausweitung des Tempelareals und damit als dezidiert von MT verschiedene Konzeption. Während der hebräische Text den „*Wiederaufbau der Stadt Jerusalem*" in den Blick nehme, gehe es in der griechischen Übersetzung um die „Erweiterung des *Tempelbezirks*".[4] Mit diesen Beobachtungen hat A. Schenker ein Thema angeschnitten, das das ganze

---

[1] Als Beispiele seien genannt *Versöhnung und Sühne* (BibB 15; Fribourg: Verlag Schweizer Katholisches Bibelwerk, 1981) und die Sammelbände *Text und Sinn im Alten Testament* (OBO 103; Fribourg: Universitätsverlag, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), *Recht und Kult im Alten Testament* (OBO 172; Fribourg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000).

[2] A. Schenker, „Nebukadnezzars Metamorphose vom Unterjocher zum Gottesknecht. Das Bild Nebukadnezzars und einige mit ihm zusammenhängende Unterschiede in den beiden Jeremia-Rezensionen", *RB* 89 (1982) 498-527.

[3] A. Schenker, „Neues Jerusalem, neuer Tempel (Jer 31,38-40)", *Studien zu Propheten und Religionsgeschichte* (SBAB 36; Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2003) 53-57 [Erstveröffentlichung 1992]; „Neuer Stadtteil oder Neuaufbau Jerusalems? Nochmals Jer 31,38-40", [wie oben, doch bis dahin unveröffentlicht], S. 58-71.

[4] A. Schenker, „Neuer Stadtteil", 70.

Jeremiabuch durchzieht und das einen wesentlichen Bestandteil seiner Botschaft ausmacht. Die folgenden Ausführungen wollen dieses Thema weiter verfolgen und seien dem Jubilar in Wertschätzung und freundschaftlicher Verbundenheit gewidmet.[5]

Das Jeremiabuch (weiterhin: Jer) zeichnet in seinen beiden Fassungen (hebr. und griech.)[6] kein sehr positives Bild vom Jerusalemer Tempel. Es hebt sich damit deutlich von einigen anderen biblischen Texten und Schriften ab: Das Zentralisationsgesetz in Dtn 12 möchte den gesamten Kult der Schlachtopfer Israels exklusiv dort situieren. Salomos Tempelweihegebet in 1 Kön 8 feiert das neugeweihte Heiligtum als Ort besonderer Nähe Gottes. In nachexilischer Zeit ist der Wiederaufbau des Tempels ein großes Anliegen für den Propheten Haggai und die Rückwanderer unter Jeschua und Serubbabel (Esra 3-6). All dies weist auf die enorme Bedeutung des Tempels in Jerusalem hin und stellt umso mehr die Frage nach den Gründen für die unterschiedliche Einschätzung bei Jer. In fünf Hauptmomenten möchte ich zeigen, wie die Haltung von Jer gegenüber dem Tempel *überwiegend kritisch-distanziert* ist.

1. Drohungen gegen den Tempel

Die massivsten direkten Drohungen gegen den Jerusalemer Tempel innerhalb von Jer finden sich in den Kapiteln 7 und 26. In beiden Texten, die untereinander mehrfach zusammenhängen,[7] zeigt sich eine Reihe von Spitzen gegen das zentrale Heiligtum Judas.

Jer 7,4 fordert auf, nicht auf „die Trugworte" zu vertrauen; diese werden gleich darauf als „der Tempel JHWHs" identifiziert und durch Dreifachsetzung außergewöhnlich intensiviert.[8] Wenig später, in v9, ergeht in der Form einer Frage die Anklage vielfacher Übertretungen des Dekalogs, was von Gott in v10 als Widerspruch zum Erscheinen dieser Menschen vor ihm

---

[5] Wechselseitige Korreferate zu Jer 30-31 auf den AGAT-Tagungen Anfang der 90er-Jahre standen am Beginn der guten Beziehung.

[6] Für eine angemessene, detaillierte Behandlung der Textdifferenzen an allen Stellen fehlt der Platz. Doch sei in der Folge wenigstens auf wichtigere Unterschiede zwischen MT und LXX verwiesen.

[7] Für einige Übereinstimmungen und Differenzen s. T. Seidl, „Jeremias Tempelrede: Polemik gegen die joschijanische Reform? Die Paralleltraditionen Jer 7 und 26 auf ihre Effizienz für das Deuteronomismusproblem in Jeremia befragt", *Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung"* (Hg. W. Groß; BBB 98; Weinheim: Beltz Athenäum, 1995) 141-179, bes. 168-175.

[8] LXX begnügt sich mit zweifacher Wiederholung, bietet aber zusätzlich „denn sie werden euch überhaupt nichts nützen" (vgl. die ähnliche Formulierung am Ende von v8).

in seinem Tempel aufgefaßt wird; dabei betonen „vor meinem Angesicht" und „über dem mein Name ausgerufen ist" Gottes persönliche Betroffenheit und dementsprechend die Schwere seiner Verletzung. – Das Stichwort „Angesicht" kehrt in v15 bei der Straffolge als Entsprechung wieder, und nochmals in v24, der in einmaliger Weise die grundlegende Verkehrtheit der Vorfahren benennt (vgl. dazu ebenfalls Jer 2,27 mit 32,33, sowie 18,17 als eine Reaktion Gottes).

Mit der einmaligen Bezeichnung „Räuberhöhle" in 7,11 bringt Gott das Verhalten der Angeredeten auf den Punkt.[9] Wer mit derartigen Vergehen Schutz in seinem Tempel sucht, betrachtet ihn wie das Versteck von Verbrechern, in dem diese sich und ihre unrechtmäßige, mit Gewalt genommene Beute in Sicherheit bringen wollen. Auf die distanzierende Frage folgt in v12 eine provozierende Aufforderung, das alte Lade-Heiligtum zu Schilo (1 Sam 4,3)[10] aufzusuchen. Dabei nennt Gott es „meinen Ort" und spricht von ihm als „wo ich früher meinen Namen wohnen ließ".[11] Beide Benennungen klingen in Jerusalemer Ohren *wie Angriffe*, und die Gerichtsansage in v14, mit seinem Haus zu verfahren „wie ich mit Schilo getan habe", bestätigt vollends diese Deutung.

Als Ort für seine Botschaft wählt Gott, erstmalig in Jer, den Tempel selbst. In seinem Auftrag hat Jeremia in Jer 7 am zentralen Heiligtum dessen Untergang zu verkünden. Damit *decken sich Schauplatz und Inhalt* der Prophetie; Gott weicht nicht aus und scheut auch nicht davor zurück, direkt und an der betroffenen Stelle zu konfrontieren (s. ebenso unten bei 4.).

Dies gilt auch für die verwandte Stelle in Jer 26, die gleichfalls am Tempel spielt.[12] In v6 ist die aus 7,14 bekannte Drohung noch knapper und härter geworden,[13] und sie wird in der Anklage gegen Jeremia in v9 zitie-

---

[9] Die Prägnanz des Ausdrucks findet Eingang in die Verkündigung Jesu, s. Mk 11,17 mit Parallelen.

[10] F.E. Deist, „The Implied Message of the Reference to Shiloh in Jer 7:12", *JSem* 5 (1993) 57-67, diskutiert mögliche Funktionen dieses Verweises auf Schilo.

[11] Das Reden vom *Wohnen* des Namens hier bei Schilo kann als Steigerung gegenüber seinem *Ausgerufensein* (v10f.14) angesehen werden. Gott hebt damit den Wert des alten, bereits zerstörten Heiligtums von Schilo gegenüber dem bestehenden in Jerusalem hervor. Vgl. dazu auch A. Lange, „Gebotsobservanz statt Opferkult. Zur Kultpolemik in Jer 7,1-8,3", *Gemeinde ohne Tempel* (Hg. B. Ego u.a.; WUNT 118; Tübingen: Mohr, 1999) 19-35, hier 26.

[12] Möglicherweise stellt die Ortsangabe „Vorhof des Hauses JHWHs" (26,2) gegenüber „Tor des Hauses JHWHs" (7,2; fehlt in LXX) eine Progression dar. Jeremia verkündet in Jer 26 weiter innen im Tempelgelände als in Kap 7.

[13] Vgl. die Formulierungen: 7,14 „ich werde tun dem Haus ... wie ich getan habe Schilo" – 26,6 „ich werde dieses Haus wie Schilo machen".

rend mit „Wie Schilo wird dieses Haus sein ...“[14] als nicht zu ertragende Zumutung aufgegriffen, was die provokative Wirkung weiter bestätigt.

Die Bedrohung des Jerusalemer Tempels wird erneut greifbar in der Reaktion der Ältesten (ab 26,17). Sie verweisen auf das Beispiel des Propheten Micha, der ebenfalls gegen den Zion, die Stadt Jerusalem und den Tempelberg („Berg des Hauses“) verkündet hatte (v18, weitgehend identisch mit Mi 3,12). Ging es damals unter Hiskija – anscheinend – noch einmal gut aus, so betont dieses einzige namentlich einen Kollegen erwähnende Zitat innerhalb der Schriftprophetie die Gefährdung, die für dieses Heiligtum in Jeremias Zeit erneut besteht.

Mehrfach, an Schlüsselstellen des Buches,[15] ausführlich und in konfrontierender Sprache geht Jer das Thema des *vor dem Untergang stehenden Tempels* von Jerusalem an. Gott selber weist auf diese Gefährdung hin, und er läßt Jeremia eindringlich davor warnen, was jedoch – wie der Fall von Jer 26 zeigt – nur begrenzt Gehör findet.[16]

2. Der entleerte Tempel

Die zwei bisher gesehenen Texte formulieren die Drohung, daß es mit dem Heiligtum zu Ende geht. Daneben zieht durch Jer eine Bewegung, die eine fortschreitende Entleerung des Tempels andeutet, bis hin zur völligen Zerstörung am Schluß des Buches.

Bereits in Jer 3 beschäftigt sich ein Text mit dem zentralen Ausstattungselement des Heiligtums, nämlich der *Lade*.[17] Die Bemerkung am Ende

---

[14] Die Voranstellung von Schilo gilt sowohl für MT als auch für LXX (33,9) und unterstreicht, wie sehr darin die eigentliche Spitze empfunden wurde.

[15] Jer 7 steht als Prosakapitel nach den poetischen Teilen in Jer 2-6 in einer ganz besonderen Position; erhellend dazu L. Stulman, *Order amid Chaos. Jeremiah as Symbolic Tapestry* (The Biblical Seminar 57; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), vor allem 40-42. Und Jer 26 eröffnet die zweite Buchhälfte, außerdem den bis Jer 35 reichenden Block sowie die Kapitel bis Jer 29, die von verschiedenen Propheten berichten.

[16] Während Oberste, Älteste und Volk (mit Wechsel der Position) sich auf Jeremias Seite stellen, stehen Priester und andere Propheten dagegen. Auch König Jojakim hält wenig von solcher Kritik und laßt den Propheten Uria umbringen, der eine ähnliche Botschaft wie Jeremia verkündete (26,20).

[17] Die Vorrangstellung der Bundeslade findet am Sinai anläßlich der Beschreibung der Gegenstande des Heiligtums seinen Ausdruck, wo sie die Anfangsstellung einnimmt (ab Ex 25,10; s. dazu unlängst C. Dohmen, „Kommentar zu Ex in *Stuttgarter Altes Testament*“ [Hg. E. Zenger; Stuttgart: Kath. Bibelanstalt, 2004] 138), und noch mehr in der dort abschließend in v22 erfolgenden theologischen Aussage. – C. Schäfer-Lichtenberger, „'Sie wird nicht wieder hergestellt werden'. Anmerkungen zum Verlust der Lade, *Mincha*“ (FS R. Rendtorff; Hg. E. Blum; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000) 229-241, geht ausführlicher auf die Hintergründe von Jer 3,16f ein.

von v16 „sie wird nicht wieder gemacht werden" läßt vermuten, daß sie bereits nicht mehr existiert, und die vier vorausgehenden verneinten Formulierungen streichen sie gewissermaßen aus dem Sprachgebrauch und sogar aus der Erinnerung und der Erwartung. An deren Stelle tritt Jerusalem als Stadt in neuen Funktionen. In v17 wird es „Thron JHWHs" genannt, gleichsam als Ersatz für diese Rolle der Lade, und dorthin versammeln sich alle Völker, „für den Namen JHWHs", d.h. zur Verehrung des einen Gottes, in seinem wahren Wesen.[18]

Der seines wichtigsten Gegenstandes verlustig gegangene Tempel erfährt in Jer – in der Logik der Buchabfolge – weitere Entleerungen.[19] Anläßlich der Kapitulation Jerusalems 597 v. Chr. und der ersten Exilierung wurden auch Kultgeräte nach Babel mitgenommen, die in Jer 27f Gegenstand der Diskussion werden. Die emotionale Besetztheit des Themas spiegelt sich im redundanten, wiederholenden Stil von Jer 27,16-22; den in v16 deren Rückführung ankündigenden Berufskollegen hält Jeremia in v18 entgegen, doch lieber Gott zu bitten, daß nicht auch noch die restlichen Geräte nach Babel weggebracht werden; in v19 zählt er dann eigens Säulen, Meer und Gestelle auf und sagt in v21f ebenso für alle verbliebenen Gegenstände deren Verschleppung an.[20]

Das Motiv erhält eine Fortführung in der Auseinandersetzung mit Hananja in Jer 28,3.6; Jeremia würde selber ein Zurückkehren der Kultgeräte des Tempels begrüßen, bleibt aber skeptisch gegenüber solchen und anderen Heilshoffnungen. Dies zeigt, daß Jeremia nicht von vornherein und grundsätzlich gegen den Tempel eingestellt ist.

In Jer 39, wo zum ersten Mal und am chronologisch „richtigen" Platz die Einnahme Jerusalems berichtet wird, findet sich der Tempel mit keinem Wort erwähnt – es ist, als ob es ihn nicht gäbe oder als ob er verschont

---

[18] H. Utzschneider, *Das Heiligtum und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ex 25-40; Lev 8-9)* (OBO 77; Fribourg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988) 261, sieht darin eine „Antithese" zum Ladeverständnis der Pentateuchtexte. – Die Absichtsangabe „für den Namen JHWHs" fehlt in LXX.

[19] Es ist schwer zu bestimmen, wann die Bundeslade abhanden kam, vermutlich auch im Zuge der Ereignisse bei den beiden Einnahmen Jerusalems von 597 oder 587; das bedeutet, daß die Passage in Jer 3 gegenüber den später im Buch berichteten Verschleppungen eine Vorwegnahme darstellt. Sie streicht so bereits am Buchanfang den enormen Verlust des Zentralsymbols heraus und gibt eine Richtung vor, die sich am Ende in Jer 52 voll bestätigt. – Möglicherweise spielen auch Jer 15,13 // 17,3 mit „dein Vermögen und deine Schätze" (der erste Ausdruck fehlt in LXX, ebenso die Doppelung 17,1-4) auf die Plünderung des Tempels und des in ihm bewahrten Nationalschatzes an.

[20] LXX bietet in 34,13-18 den zitierten Dialog extrem verkürzt; es fehlen u.a. die Bitte um die verbliebenen Kultgeräte und die Aufzählung der drei eigens erwähnten großen Einrichtungsgegenstände (Säulen, Meer, Gestelle).

würde. Erst ganz am Ende des Buches, in Jer 52, einem aus 2 Kön 24,18-25,30 übernommenen Text, erfahren die Leser von seiner absichtlichen Zerstörung, einen Monat nach der Einnahme der Stadt (v12f). Er wird verbrannt, gleich anderen wichtigen Gebäuden Jerusalems und ohne einen Unterschied zu ihnen zu machen – nur die Spitzenstellung in v13 am Beginn deutet noch auf seine besondere Rolle hin.

Das völlige Niederbrennen sollte eigentlich das Ende des Tempels bedeuten, auf das keine weiteren Notizen mehr zu erwarten sind; doch nach einigen Versen Abstand folgt, als *literarische Nachholung*, in 52,17-23 seine komplette Plünderung, noch dazu in Ausweitung gegenüber seiner Vorlage in 2 Kön.[21] In der ausführlichen und vollständig alle Kultgeräte und größeren Einrichtungsgegenstände des Tempels erfassenden Aufzählung kommt das Motiv der Entleerung des Heiligtums zu seinem Abschluß;[22] vielleicht kann man die Entfernung der beiden höchsten verantwortlichen Priester samt drei Schwellenhütern und deren Tötung (52,24.27) als letzte Draufgabe dazu verstehen: An diesem „Heiligtum" gibt es weder Einrichtung noch Personal mehr.

3. Der entweihte Tempel

Daß Gott sein eigenes Heiligtum so aufgibt und zerstören läßt, muß Gründe haben. Sie sind teils schon angeklungen (bei 1., zu Jer 7), doch ist ihnen nun weiter nachzuspüren, insbesondere im Blick auf jene Stellen, wo die Schuld des Volkes und Auswirkungen auf Tempel oder Kult zusammengebracht werden. Öfter finden dabei auch Gottes abweisende Reaktionen Erwähnung.

Jer 7 hatte schon auf den Widerspruch aufmerksam gemacht, daß Menschen, die die elementarsten, im Dekalog enthaltenen Grundlagen der Bundesbeziehung übertreten, trotzdem die Stirn (vgl. Jer 3,3) haben, in den Tempel zu kommen und sich dort sicher zu fühlen. Doch geht die Mißachtung Gottes noch weiter: Der Vorwurf 7,30 erwähnt in seinem Heiligtum aufgestellte „Scheusale"[23] und die Absicht, es zu „verunreinigen". Diese so

---

[21] Dafür, und für die Unterschiede zwischen MT und LXX in diesen Texten, s. G. Fischer, „Jeremia 52 – ein Schlüssel zum Jeremiabuch", *Bib* 79 (1998) 333-359, bes. 346-350.

[22] Vermutlich dürfte das Thema bereits in der Bestellung des Propheten in Jer 1,18 anklingen, wo Gott ihm die Funktion der „Säule" überträgt: G. Fischer, „Ich mache dich ... zur eisernen Säule (Jer 1,18). Der Prophet als besserer Ersatz für den untergegangenen Tempel", *ZKT* 116 (1994) 447-450. Jeremia macht so von Beginn an wett, was das Heiligtum mit den seine Front zierenden Säulen verliert.

[23] Die abwertende Bezeichnung dürfte auf Bilder oder Statuen anderer Götter referieren, vermutlich in Bezug auf 2 Kön 21,3-5.

massive Anklage findet eine Wiederholung in 32,34 (LXX: 39,34), im Kontext von Gottes Antwort auf Jeremias Gebet. Auch wenn der hebr. Fachausdruck „entweihen“ (חלל Pi) für den Tempel in Jer nicht fällt, schildern beide Texte doch aus göttlicher Sicht, daß er durch die Verehrung fremder Gottheiten und durch das bundesbrüchige Verhalten der Gemeinschaft nicht mehr seine Funktion erfüllen kann.

Daß Gott angesichts dessen auch selber auf Distanz geht, wird gleich mehrfach deutlich: 7,16 untersagt er Jeremia zum ersten Mal die Fürbitte für sein Volk. In v21f redet er ironisch von Opfern, die nur mehr ein profanes Essen sind.[24] Der innere Abstand zu seinem Volk ist so groß geworden, daß er sich auch äußerlich entfernen möchte (9,1; und als solcher Fremder empfunden wird: 14,8). Das weitere Sich-Aufhalten seines früheren Lieblings im Tempel bedeutet ihm Störung und ist ihm Anlaß zur Frage (11,15); diese Bewegung endet bei Gott mit dem Verlassen seines Heiligtums (12,7; wohl in Analogie zu Ez 10,4-11,23). Schon lange vor der Entfernung der Tempeleinrichtung ist Gott aus diesem so mißbrauchten Gebäude *ausgezogen*.

Der in LXX fehlende Beginn von Jer 17 lautet: „Die Sünde Judas ist geschrieben mit Griffel von Eisen, mit Spitze von Diamant, eingeritzt auf die Tafel ihres Herzens und auf die Hörner eurer Altäre.“ Dieser Eingangsvers verbindet die Vergehen des ganzen Volkes (oder Landes, „Judas“) nicht nur mit dem Inneren der Menschen, sondern sogar mit dem *Altar*, dem für den täglichen Kult wichtigsten Objekt des Tempels, jenem Ort, wo die Achsen des Universums, der Zeit und der Gesellschaft zusammenkommen.[25] Wie gravierend diese Aussage ist, wird noch unterstrichen durch das unauslöschbar tiefe Einritzen und die Hörner, die eigentlich symbolisch für die Kraft des Altars stehen sollten. Gleichsam untilgbar ist er mit der Schuld der gesamten Gemeinschaft behaftet.

Zwei Gruppen tragen dafür besondere Verantwortung. Die Anklage in Jer 23,11 nennt Propheten und Priester und schreibt ihnen zunächst „Gottlosigkeit“ zu.[26] Dann sagt Gott von ihnen: „Auch in meinem Haus habe ich ihre Bosheit gefunden.“ Die Vergehen der beiden führenden religiösen

---

24 Bereits in 6,20 hatte Gott in kritischer Weise gegenüber vier Arten von Opfern ausgedrückt, daß sie ihm nicht gefallen.

25 A. Marx, „Sacrifice pour les péchés ou rite de passage? Quelques réflexions sur la fonction du *ḥaṭṭa'ṯ*“, *RB* 96 (1989) 27-48, im bes. 48: „... où se rejoignent l'axe de l'univers, l'axe du temps et l'axe social“.

26 Beide Ausdrücke stehen im kollektiven Singular; LXX reiht den Priester vor den Propheten und spricht von „sich verunreinigen“ (statt „gottlos sein“), was den Vorwurf etwas abschwächt.

Gruppen machen vor dem Tempel nicht Halt; sie infizieren auch das Heiligtum.

Freilich ist die Verunreinigung des Tempels nur ein Teilaspekt innerhalb einer sehr breiten und alle Dimensionen erfassenden Abwendung von JHWH. Die Hinwendung des Volkes erfolgt zu anderen Göttern (ab Jer 1,16; Baal explizit ab 2,8 genannt), an den verschiedensten Orten[27] und auf viele Weisen.[28] Damit wird das Spektrum der grundsätzlich und mehrfach gebrochenen Beziehung des Volkes zu seinem Gott abgerundet; die Verunreinigung des Tempels fügt sich darin als ein Element ein: Am zentralen Ort der Gemeinschaft wird exemplarisch deutlich, wie sie auch sonst handelt. Die vorhin beschriebene Entleerung und Zerstörung des Heiligtums (2.) steht in logischer Konsequenz dazu.

4. Ort der Verkündigung, der Konflikte und des Leidens

Daß der Tempel in Jer trotz allem eine wichtige Funktion hat, wird alleine schon daran deutlich, daß Jeremia öfter dort seine Botschaft verkündet,[29] wie am Beispiel der beiden Berichte Jer 7 und 26 bereits oben sichtbar wurde (bei 1.). Auch als sich die Lage in Jer 19 derart massiv zuspitzt, daß nur noch Untergang anzusagen ist, wählt Jeremia für seinen Auftritt den Vorhof des Tempels (19,14f). Die Auseinandersetzung mit seinem Berufskollegen Hananja ist ebenfalls am Heiligtum in Jerusalem situiert (Jer 28), wie auch die Begegnung mit den Rechabitern (Jer 35,2-4). Als Jeremia selbst verhindert ist, läßt er Baruch an seiner Stelle im Tempel aus der Rolle vorlesen, die er diesem diktiert hat (36,5-10). Ein letztes Mal dient das Heiligtum dem König Zidkija für die abschließende Unterredung mit dem Propheten (38,14). Aus allen diesen Stellen wird offenbar, daß der Jerusalemer Tempel ein wichtiger, besonders geschätzter und von vielen Menschen aufgesuchter Ort war, ideal zum Weitersagen der von Gott empfangenen Botschaft, um ihr eine möglichst große Breitenwirkung zu verschaf-

---

[27] Erwähnt werden u.a. Hügel, Bäume (2,20), Judas Städte und Jerusalems Gassen (7,17), Tofet und Hinnomtal (7,31f), Häuser und Dächer (19,13).

[28] Es finden sich z.B. die Verehrung von Stein und Holz (2,27), Kuchen für die Königin des Himmels (7,18), Aufstellung von Götterbildern oder -statuen (7,30), gleich mehrere fremde Altäre (11,13), illegitime Rauch- und Trankopfer (44,17-19), usw.

[29] Herausgehoben von R.P. Carroll, „So What Do We *Know* about the Temple? The Temple in the Prophets", *Second Temple Studies. 2. Temple Community in the Persian Period* (Hg. T.C. Eskenazi, K.H. Richards; JSOTSup 175; Sheffield: JSOT Press, 1994) 34-51, bes. 40.

fen. Zudem erhält das Geschehen dort eine weitere, symbolische Bedeutung, weil sich alles gleichsam angesichts von Gottes Gegenwart abspielt.[30]

Manche der genannten Auftritte Jeremias treffen auf *Widerstand*. Dazu gehören alle zwischen Jer 19 und 38, mit Ausnahme des Sonderfalls der Rechabiter.[31] Damit ergeht es dem Propheten wie dem ihn beauftragenden Gott: Beide treffen auf Ablehnung und finden kein Gehör.

Die Konflikte, die Jeremia durchzustehen hat, zeigen unterschiedliche Ausmaße. Gegenüber Hananja in Jer 28 prallen zwei entgegengesetzte Botschaften und Zeichenhandlungen aufeinander; Jeremia zieht im Moment den Kürzeren, erscheint aber bald darauf in seiner Ansage bestätigt (28,16f). Weit gravierender sind die Vorfälle in Jer 20,2f und 26. An der ersten Stelle muß er körperliche Mißhandlung, Folter, Freiheitsberaubung und öffentliche Bloßstellung[32] erdulden – der Tempel, sonst Ort der Gottesbegegnung, wird so zu einem menschlichen Strafinstrument gegen unliebsame Gegner, und für diese zur Erfahrung von Demütigung und quälendem Schmerz.

In Jer 26 geht es zwar nicht um körperliches Leiden; dafür kommt Jeremias Leben in äußerste Gefahr. Sehr einflußreiche religiöse Gruppen und die Volksmenge haben bereits das Todesurteil über ihn gefällt (v8 mit v11); nur das Einschreiten der politisch Verantwortlichen rettet das Leben des Propheten. Der Tempel, der Heil für die Gemeinschaft verströmen sollte, wird so mit den dort agierenden Priestern und Propheten zur *tödlichen Bedrohung* für die wahren Gesandten Gottes.[33]

5. Gibt es Ersatz für den Tempel?

Die bisher gesehenen Momente ließen klar werden, daß diese Perversion eines Heiligtums seine Funktion nicht erfüllt. Damit stellt sich die Frage,

[30] Dies mag mit ein Grund für die Situierung der Vision von Jer 24 sein. Was darin an unterscheidender Bewertung zwischen den Gruppen um Jojachin bzw. Zidkija geschieht, erfolgt so vor Gott.

[31] Sie hören zwar auch nicht auf Jeremias Aufforderung, Wein zu trinken, leben aber darin eine größere Treue zur Tradition ihres Vorfahren (35,5f). Zidkija stellt sich in Jer 38,14-26 zwar nicht direkt gegen den Propheten, nimmt aber dessen Weisung in keiner Weise an und verspielt so alles.

[32] Statt des „Blockes am oberen Benjamintor" des Tempels bietet LXX ein „Verlies im Tor des abgesonderten Hauses", was das Motiv der Zurschaustellung des gezüchtigten Propheten einschränkt. Auch fehlt im Griechischen in v3 die Zeitangabe (MT hat „am nächsten Tag"); das läßt die Verweildauer offen.

[33] Sehr scharf in dieser Richtung auch H. Utzschneider, *Heiligtum*, 267, nach dem der Tempel „... ein gott- und gesetzloser Ort" geworden ist.

wie die entstandene Lücke überhaupt geschlossen werden kann, und was an seine Stelle tritt. Jer schildert nicht nur den Verlust des Tempels, es bietet auch mehrfach Ersatz dafür an.

Die ausgleichende Bewegung beginnt gleich im ersten Kapitel, mit Jer 1,18, wo bereits vorwegnehmend zu den späteren Ereignissen der Prophet *Jeremia als „Säule"* ein wesentliches Element des untergehenden Tempels repräsentiert (s. dazu oben 2. mit n22). Die Verschiebung der Materialien, von Bronze zu Eisen, gibt dabei die festere, höhere Qualität an, die im Propheten zu finden ist. Treffend steht so die Säule, die beim Tempel die Vorderseite und damit den Eingang ziert, auch am Beginn von Jer, als Zugang zum Buch.

Bei der Behandlung der Bundeslade (Jer 3,16f, besprochen auch oben bei 2.) setzt Jer noch Größeres an die Stelle des verlorengegangenen Ausstattungsstückes des Heiligtums; *ganz Jerusalem* übernimmt deren Funktion und wird zum Zentrum internationaler Sammlung. Dieses Thema eines erneuerten Jerusalem erhält vor allem in den Heilstexten große Ausfaltung. Jer 30,18 beschreibt seinen Wiederaufbau, mit Zelte Jakobs, Wohnungen, Stadt und Palast.[34] Am Ende des Trostbüchleins, in 31,38-40, kommt diese verwandelte Stadt noch mehr in den Blick, und ebenfalls wieder ab Jer 33,6 in ausführlicher Weise.

Wenig vor der Stelle mit der Bundeslade, in 3,14, ist davon die Rede, daß Gott die wenigen verbleibenden „abtrünnigen Kinder" *nach Zion* bringen wird. Diese Ortsangabe bringt zumindest indirekt das Gelände des Tempelbergs ein, und sie kehrt mehrfach in Jer als Zielpunkt einer Bewegung zu Gott und zu seiner Verehrung wieder.[35] In einer neuen Zeit kann der frühere Ort oder die dorthin orientierte Gemeinschaft wiederum Menschen anziehen und vor Gott vereinen. Für diese andere Zukunft faßt Jer sogar ins Auge, daß Gläubige erneut Gaben bzw. Lob zum „Haus JHWHs" bringen.[36] Doch sind die beiden in der Anmerkung genannten Stellen die

---

[34] Hier hebt sich LXX 37,18 deutlich ab. An Stelle der ersten beiden Begriffe stehen „Kolonie" und „Gefangenschaft", statt des Palastes der „Tempel". Dies steht im Einklang mit dem Prädikat ἁγίασμα „Heiligtum" in 38,40 für die aufgezählten Orte (gegenüber MT 31,40, mit deren Qualifizierung als „heilig"). Auf die verschiedenen dahinter stehenden Konzeptionen hat Schenker (s. oben, am Eingang des Artikels) aufmerksam gemacht.

[35] U.a. in 31,6.12; 50,5; die zeitliche Ansetzung dieser Texte liegt bereits deutlich nach dem Untergang Jerusalems und Judas, an letzterer Stelle sogar im Zusammenhang mit dem Fall Babels. – Das bedeutet eine Wandlung gegenüber manchen Passagen am Buchbeginn, wo (die Tochter) Zion Objekt feindlicher Angriffe und der Vernichtung ist (z.B. 4,31; 6,2.23).

[36] Dies gilt für den Fall der Befolgung des Sabbatgebotes, 17,26, und für die von Gott versprochene Heilswende nach der Rückführung der Exilierten, in 33,11; das dort ste-

einzigen, die explizit und in positivem Sinn den Tempel für die Epoche nach seiner Zerstörung erwähnen.[37]

Zwiespältig sind drei Bemerkungen in den Babelsprüchen. Jer 50,28; 51,11 (in LXX nur an letzterer Stelle, 28,11) sprechen von Gottes Ausgleich / Vergeltung für seinen (zerstörten) Tempel. Das läßt erkennen, daß bei aller Kritik daran Gott sich dennoch für Gerechtigkeit diesbezüglich einsetzt. Und Jer 51,51 (// LXX 28,51) erwähnt als Beschämung, daß Fremde in die Heiligtümer des Hauses JHWHs gekommen sind. Auch hier sind Anzeichen einer Identifizierung mit dem Tempel zu spüren, doch auf belastetem Hintergrund.

Die spärlichen Erwähnungen des Tempels in der Phase nach dem Untergang entsprechen der geringen Bedeutung, die ihm in den Augen des Verfassers von Jer zukommt. Zwar bleibt dem Ort die Rolle als religiöser Mittelpunkt, doch Jer zieht vor, ihn dabei mit dem Namen Zion oder anders zu benennen, kaum aber als „Haus JHWHs". Eine weitere jeremianische Eigenheit bestätigt dies noch.

Es gibt eine ganze Reihe *offen bleibender Formulierungen*, deren Referenz letztlich kaum mit Sicherheit zu klären ist. In 25,30 heißt es: „JHWH brüllt aus der Höhe, und von seiner heiligen Wohnung erhebt er seine Stimme."[38] Die einzige vorausliegende Stelle für Gottes „heilige Wohnung", Dtn 26,15, identifiziert sie explizit mit dem Himmel, so daß auch in Jer eher nicht der Tempel gemeint sein dürfte.[39] Jer 31,23 lautet: „Es segne dich JHWH, Au der Gerechtigkeit, Berg des Heiligtums!" Im MT bleibt offen, ob die beiden letzten Bezeichnungen sich auf Gott als das Subjekt

hende תודה „Lobpreis, -opfer" gibt LXX (40,11) mit δῶρα „Gaben" wieder, anders als an der vorausgehenden Stelle, wo sie eine andere Besonderheit in der Übersetzung vorzuweisen hat: Das hebräische מנחה „(pflanzliches) Opfer, Gabe" [*minḥa*] wird im Griechischen mit dem lautlich ganz ähnlich klingenden μαναα „manaa" (ohne Bedeutung, doch vielleicht eine translitterierende Anspielung auf das Manna) wiedergegeben.

[37] Jer 17,26 und 33,11 lassen auf eine Wiederaufnahme von Wallfahrten zum Tempel nach Jerusalem schließen; in der Zeit dazwischen liegt das grausame Schicksal der Pilger aus dem Nordreich, die Ischmael umbringen läßt (Jer 41,5-7). Für das Wirken der Priester und Leviten wird in 33,18 kein Ort erwähnt.

[38] LXX (32,16) formuliert gemessener und eindeutiger: „Der Herr wird kundtun aus der Höhe, von seinem Heiligtum wird er seine Stimme geben."

[39] Ebenso R.P. Carroll, „Halfway through a Dark Wood: Reflections on Jeremiah 25", *Troubling Jeremiah* (Hg. A.R.P. Diamond u.a.; JSOTSup 260; Sheffield: JSOT Press, 1999) 73-86, hier 84f. Auch die Veränderung gegenüber dem als Modell vorausliegenden Am 1,2 (mit Zion bzw. Jerusalem) verdeutlicht zusätzlich, daß Jer sich offenbar abheben will.

oder auf das Objekt „dich" beziehen.[40] In 50,7 kehrt „Au der Gerechtigkeit" wieder und ist dort unzweifelhaft auf JHWH bezogen, so daß sich zumindest die Möglichkeit dazu auch für dieselbe Formulierung in 31,23 ergibt, evtl. sogar für die nachfolgende, scheinbar eindeutige Benennung „Berg des Heiligtums". Ähnliches gilt für die drei Bezeichnungen „Thron der Herrlichkeit, Höhe von Anfang, Ort unseres Heiligtums" in 17,12, die zunächst an den Tempel denken ließen,[41] aber in der fortführenden Anrede „Hoffnung Israels, JHWH" in v13 (Aufnahme von 14,8) zumindest ambivalent erscheinen.

Auch wenn also manchmal in Jer das Heiligtum oder andere damit zusammenhängende Ausdrücke genannt werden, bleibt in der Schwebe, was genau damit gemeint ist. Bezüge sind möglich sowohl auf Gott als auch auf ein irdisches Gebäude. Vielleicht dürfen die gesehenen zweideutigen Formulierungen auf dem Hintergrund der Tempelkritik und der Gesamtdynamik des Buches in dem Sinn interpretiert werden, daß Jer nahelegt, sich *eher an Gott* als den zu wenden, der in vollem Maße alles erfüllt, was die sonst dem Tempel zugelegten Benennungen aussagen. Wie sein Prophet, so bietet auch Gott selber den Menschen weit besser das, was sie im Heiligtum suchen.

Am Ende läßt sich das Gesehene in Schwerpunkten zusammenfassen und kurz in seiner Bedeutung ansprechen:

a) Das Jeremiabuch nimmt überwiegend eine *sehr kritische Position* gegenüber dem Tempel ein.[42] Es zeigt auf, wie er von den Menschen, selbst den dafür verantwortlichen religiösen Autoritäten (Priester, Propheten) mißbraucht wird.

b) Als Folge dessen kommt es *bei Gott zu einer Distanzierung* von seinem eigenen Heiligtum; die äußere Entleerung des Tempels, bis hin zu seiner Zerstörung (oben 2.) ist nur das begleitende, sichtbare Zeichen dazu.

---

[40] Auch hier ist LXX 38,23 klarer: „Gepriesen sei der Herr auf dem gerechten, seinem heiligen Berg!"

[41] In diesem Sinn ganz unzweideutig und verkürzt die LXX: „Ein Thron von Herrlichkeit, erhöht, ist unser Heiligtum." In 14,21 scheint sich „Thron deiner Herrlichkeit" im Gebet der Gemeinschaft auf den Tempel zu beziehen; diese Möglichkeit steht so zumindest auch für 17,12 offen.

[42] Nach A. Lange, Gebotsobservanz (n11) 26 und 31, steht Jer bzw. seine Redaktion der Tempelideologie generell ablehnend gegenüber und sieht sie sogar im Bereich des Paganen.

c) Gerade im *Vergleich mit anderen prophetischen Büchern* wie Haggai, das intensiv für den Wiederaufbau des Tempels plädiert,[43] oder Ezechiel, der am Buchende in außergewöhnlicher Länge eine neue Heiligtumskonzeption entwirft,[44] hebt sich Jer eklatant ab. Er gibt ihm keine wichtige Rolle und zeigt im Gegenteil auf, wie sehr Mißbrauch, Betrug und Fehlformen in ihm präsent sind.

d) Das Buch Jer als Ganzes ist wohl nicht vor dem 4. Jh. v. Chr. entstanden.[45] Zu diesem Zeitpunkt gab es bereits den zweiten Tempel, womit sich die Frontstellung von Jer verschärft. Es bezieht Position *gegen ein wiedererrichtetes Heiligtum.*

e) Die in der hebräischen Fassung deutliche Relativierung des Tempels erscheint *in der griechischen Version abgemildert*, d.h. ihrerseits etwas relativiert. LXX ist in ihrer Kritik gegenüber dem Jerusalemer Heiligtum ein wenig zurückhaltender, sieht einen möglichen neuen Tempel positiver und spricht öfter davon.

f) Trotz seiner Bewegung auf die völlige Auflösung des Heiligtums in Kap. 52 hin führt Jer die Leser nicht in ein Vakuum. Vom Buchanfang weg zeigt es auf, was *besserer Ersatz* für die materiellen Gebäude und deren Funktionen ist: Jeremia, das ihm übergebene göttliche Wort, und am meisten Gott selber.

---

[43] R.P. Carroll, „So What", 41-44, sieht diese Position auch in Sach und Mal. Zusätzlich deutet er Esra und Neh in dem Sinn, daß sich darin eine starke Opposition gegen die erneute Errichtung des Tempels spiegelt (S. 50). – Zu denken gibt auch, daß sich in ganz Jer keine Spur von Abgaben an das Heiligtum oder vom Zehnten findet. Eine materielle Unterstützung, wie sie wiederholt ab Gen 14,20; 28,22 usw. angesprochen wird, ist für Jer kein Anliegen.

[44] Erhellend dazu M. Konkel, *Architektonik des Heiligen. Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40-48)* (BBB 129; Berlin: Philo, 2001).

[45] L. Stulman, *Order*, 169, mit anderen. – Früher setzt H.-J. Stipp, *Jeremia, der Tempel und die Aristokratie. Die patrizische (schafanidische) Redaktion des Jeremiabuches* (Waltrop: Spenner, 2000) 69-71, die von ihm untersuchte Redaktionsschicht an; er vermutet die Zeit des Tempelneubaus als möglichen Hintergrund dafür, was eine aktuelle Auseinandersetzung damals nahelegen würde.

Voir Dieu. LXX d'Exode contre TM et LXX du Pentateuque

Innocent Himbaza
Université de Fribourg

En hommage à mon maître et collègue, Adrian Schenker, je reviens sur une question dont nous avons quelquefois discuté. Comment juger la LXX par rapport au TM ? Depuis quelques années, il a beaucoup écrit sur le sujet, en abordant surtout les livres historiques (prophètes antérieurs). Il conclut souvent que l'édition du TM a corrigé une édition plus ancienne reflétée par la *Vorlage* de la LXX.[1] Dans cette contribution, je pars d'un texte du Pentateuque, la question étant de savoir si une enquête menée à partir d'un autre texte aboutit aux mêmes conclusions.

Les lecteurs de la Bible, et en particulier ceux du NT connaissent cette phrase : "personne n'a jamais vu Dieu (Jn 1,18)."[2] Forts de cette affirmation, nous sommes tentés de dire que les passages où il est question de quelqu'un qui dit avoir vu Dieu sont à comprendre autrement.[3] Nous serions donc tentés de nous poser directement la question : que veut dire voir Dieu, dans tel ou tel passage ? Si nous poser cette question est tout à fait légitime, nous la poser comme première question c'est ignorer une bonne partie de ce que le texte biblique et l'histoire de sa transmission ont à nous dire.

---

[1] Voir la bibliographie d'Adrian Schenker au début de ce volume.

[2] Eusèbe de Césarée, *Demonstrationis Evangelicae*, V,18 (*PG* 22, col. 397-398), confronte cette affirmation johannique et celle de Nb 14,14. Il conclut que le *logos* de Dieu est visible dans une forme humaine comme dans le cas de Jacob qui a combattu avec lui (Gn 32,25-31).

[3] Silberman résume ainsi l'opinion de la tradition rabbinique ancienne sur la question de voir Dieu: De toute façon, Moïse n'a pas pu voir la face de Dieu, par contre nous, humains, nous restons tous en face de son mystère. L.H. Silberman, "'You Cannot See My Face'. Seeking to Understand Divine Justice", *Shall Not the Judge of All the Earth Do What is Right? Studies on the Nature of God in Tribute to James L. Crenshaw* (ed. D. Penchansky, P.L. Redditt ; Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2000) 89-95.

Pour aborder la question de voir Dieu, je vais donc rester le plus possible dans la lecture simple et littérale du texte.[4] Dans un premier temps, j'observerai les textes du livre de l'Exode relatifs à la vision de Dieu ou du Seigneur par des humains. Je chercherai la convergence ou l'absence de convergence de vue sur ce point principalement dans le TM et la LXX. J'observerai ensuite les autres livres du Pentateuque. La question sera de savoir si les enjeux de l'Exode sont les mêmes que dans le reste du Pentateuque. L'aboutissement de cette démarche permettra de tirer quelques conclusions sur la manière de juger la traduction de la LXX et sur la transmission du texte.

1. Le TM d'Exode

Ex 33,20 évoque l'impossibilité catégorique pour l'homme de voir la face du Seigneur. Pris à part, le chapitre 33 contient des tensions théologiques et narratives. En Ex 33,18, Moïse demande de voir la gloire (כבד) du Seigneur. Cependant, en Ex 33,20.23, le Seigneur répond que Moïse, comme n'importe quel homme, ne peut voir sa face (פנים) et vivre ! Le lecteur a l'impression que le Seigneur a compris autrement la demande de Moïse ! Ou bien, le même lecteur se demande si la face signifie la gloire.[5] Nombreux sont ceux qui, parmi les anciens comme parmi les modernes, glissent trop rapidement sur le terrain de l'interprétation théologique. En effet, il existe des interprétations théologiques selon lesquelles Moïse a demandé que Dieu se manifeste par ses actions.[6] Cependant, une lecture simple de ces textes qui parlent de voir Dieu nous montre d'autres enjeux.

La lecture de l'ensemble du livre d'Exode montre d'autres tensions. En Ex 16,7-10, le peuple, dont Moïse faisait partie, a vu la gloire du Seigneur. L'aspect de cette gloire qui demeura sur la montagne est décrit, en Ex

---

[4] Je me rapproche du *peshat* déjà mis en avant par des exégètes juifs comme les Karaïtes du 10è siècle (Yefet ben Eli), Rabbanites du 11-12e siècle (Rashi, Ibn Ezra, Radak, Ramban), sans oublier les commentateurs Chrétiens du 13-14e siècle (Albert le Grand, Nicolas de Lyre).

[5] Pour expliquer les anthropomorphismes de Dieu dans la Bible, Philon d'Alexandrie, *De Somniis* I,228-241, dit que certains ne peuvent comprendre Dieu qu'avec un corps.

[6] C'est ce que dit le Targum Pseudo-Jonathan qui lit ainsi Ex 33,13: "Et maintenant, je t'en prie, si j'ai trouvé miséricorde devant toi, fais-moi donc connaître la voie de ta bonté ! Que je connaisse ta miséricorde, comme tu te comportes avec les hommes, quand aux justes il leur arrive comme aux pécheurs et aux pécheurs comme aux justes, alors que d'autre part il arrive aux justes selon leurs mérites, et aux pécheurs, il leur arrive selon leurs fautes." Pour les modernes, voir A. Cole, *Exodus. An Introduction and Commentary* (London : The Tyndale Press, 1973) 225 ; F. Michaeli, *Le livre de l'Exode* (CAT II ; Neuchâtel, Paris : Delachaux & Niestlé, 1974) 280 ; J.M. Vincent, *Das Auge hört: Die Erfahrbarkeit Gottes im Alten Testament* (Biblisch-theologische Studien 43 ; Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1998) 32-34. Voir également les commentaires de la TOB (1998) sur Ex 33,18, note k.

24,17, comme un feu brûlant, au moment où le même Moïse y était. Moïse semble donc être familier de cette gloire. Or, plus loin en Ex 33,18, Moïse demande de voir la gloire du Seigneur comme s'il ne l'avait pas encore vue !

En Ex 24,9-11, quelques privilégiés dont Moïse, Aaron, les deux fils d'Aaron : Nadav et Avihou, ainsi que 70 anciens, ont vu le Dieu d'Israël et ils l'ont contemplé.[7] Or en Ex 33,20.23 le Seigneur dit à Moïse qu'on ne peut voir sa face. Cette vision bien claire du Dieu d'Israël, par un groupe de privilégiés en Ex 24,10-11, peut être atténuée par le manque de description détaillée de Dieu lui-même dans ce texte (Ex 24,10).

Beaucoup de commentateurs qui lisent la forme textuelle du TM affirment pourtant que Moïse et ses compagnons n'ont pas vu Dieu.[8] Cependant, la notice qui précise que Dieu ne les a pas frappés (lit. : ne leur a pas envoyé la main), voudrait que normalement ce soit là le sort qu'ils auraient dû subir. Or, on ne s'explique pas pourquoi Dieu les aurait frappés, s'ils ne l'avaient pas vu ! Ce qui est donc inhabituel en Ex 24,10-11 n'est pas d'abord le fait de voir Dieu, mais celui de rester en vie (de ne pas être frappé) après l'avoir vu ! Je prétends que si ce groupe de personnes méritait normalement la mort, c'est précisément parce qu'il a eu une vision de Dieu habituellement interdite et fatale pour un humain.

Nous constatons donc que dans le TM, il y a deux tensions. D'abord, au sujet de la gloire du Seigneur : alors que Moïse semble être familier de cette gloire (Ex 16,10 ; 24,17), la surprise est de le voir demander que le Seigneur la lui montre comme s'il ne l'avait pas vue (33,18). En plus, à la question de Moïse de voir la gloire, le Seigneur répond qu'aucun homme ne peut voir sa face et vivre. Ensuite, au sujet de voir Dieu lui-même : selon Ex 24,10, Moïse, accompagné d'un groupe de privilégiés, a déjà vu Dieu, alors qu'en Ex 33,20, celui-ci refuse d'accéder à sa requête, arguant qu'un homme ne peut le voir et vivre.

Cependant, le texte du TM nous permet d'atténuer cette deuxième tension. En effet, selon Ex 24,9-11, Moïse et le groupe de privilégiés qui l'accompagnait ont vu Dieu (אלהים) d'Israël, alors qu'en 33,20, il est im-

---

[7] La lecture du TM est suivie par la plupart des témoins. Les Targumim disent que ces privilégiés out vu "la gloire de Dieu." Aquila suit littéralement le TM et Symmaque lit καὶ εἶδον ὁράματι τὸν θεὸν Ἰσραήλ (et ils virent en vision le Dieu d'Israël). Il faut donc garder la lecture du TM malgré certaines traductions. Voir E.W. Nicholson, "The Interpretation of Exodus XXIV 9-11", *VT* 24 (1975) 77-97.

[8] Par exemple J.I. Durham, *Exodus*, 344-345, dit qu'en Ex 24,10-11, soit le groupe a réellement vu Dieu mais l'ancienne description de Dieu a été effacée, soit le groupe n'a vu que le pavement qui était sous Dieu. F. Michaeli, *Le livre de l'Exode*, 226-227. Ces commentateurs vont dans le sens de la LXX. Cependant, dans le sens littéral du TM, voir J.P. Hyatt, *Exodus* (NCBC ; Grand Rapids : Eerdmans ; London : Marschall, Morgan & Scott, 1983) 257.

possible de le voir en tant que Seigneur (יהוה). Cette subtilité philologique devient plus claire lorsqu'on observe ce sujet dans tout le Pentateuque.[9]

2. La LXX d'Exode

Pour la LXX d'Ex, les tensions théologiques et narratives sont nettement atténuées, voire complètement évacuées.[10]

Partons d'Ex 33. Si le Seigneur dit qu'on ne peut voir sa face et vivre (Ex 33,20.23), c'est précisément parce qu'il répond à la demande explicite de Moïse (Ex 33,13) de le voir réellement. En Ex 33,13, le TM lit : "fais-moi donc connaître ton chemin, que je te connaisse (הודעני נא את דרכך ואדעך)." Dans la LXX, la tradition manuscrite n'est pas unifiée. Wevers estimant trouver la lecture originale qui rend correctement l'hébreu, a retenu "manifeste-toi à moi; que je te connaisse vraiment (ἐμφάνισόν μοι σεαυτόν· γνωστῶς εἴδω σε)."[11] Cependant, pour la deuxième partie de la phrase, Rahlfs avait retenu "que je te voie de manière connaissante (γνωστῶς ἴδω σε)."[12] Nous avons donc une différence importante entre le TM et la LXX. Si nous suivions le choix de Rahlfs, nous dirions que soit la LXX se base sur un texte différent,[13] soit elle paraphrase le dernier verbe hébreu ואדעך (que je te connaisse) en γνωστῶς ἴδω σε (que je te voie de manière connaissante). Dans ce cas, la LXX cherche la cohérence avec la réponse que le Seigneur va donner, à savoir qu'on ne peut voir sa face. L'hypothèse inverse voudrait que ce soit le TM qui a été corrigé pour éviter que Moïse ait voulu "voir" le Seigneur (cf. Ex 3,6). Si nous suivions le choix de Wevers, nous dirions que la LXX a fidèlement interprété l'hébreu en γνωστῶς εἴδω σε (que je te connaisse vraiment). En effet, littéralement,

---

9 Voir ci-dessous.

10 Voir B.D. Sommer, "Translation as Commentary: The Case of the Septuagint to Exodus 32-33", *Textus* XX (2000) 43-60, spéc. 57.

11 J.W. Wevers, *Text History of the Greek Exodus* (MSU XXI ; Göttingen, 1992) 269.

12 Les éditeurs de la Bible d'Alexandrie ont suivi Rahlfs qui s'accorde avec les grands mss. L'adverbe γνωστῶς est interprété ainsi: "d'une manière qui permet de te connaître de façon sûre." Voir A. Le Boulluec, P. Sandevoir (éd.), *L'Exode. Traduction du texte grec de la Septante. Introduction et Notes* (La Bible d'Alexandrie 2 ; Paris : Editions du Cerf, 1989) 333. Nous savons que certains mss de la Vulgate lisent *Ostende mihi faciem tuam*. Cette lecture supposerait la *Vorlage* הראני נא פניך. Voir D.H. Quentin (ed.), *Libros Exodi et Levitici* (Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam Versionem, Vol. II ; Romae : Typis polyglottis Vaticanis, 1929) 251-252.

13 Hanson qui considère ici la lecture de la LXX comme originale dit que le TM est une retouche. Voir A. Hanson, "The Treatment in the LXX of the Theme of Seeing God", *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings. Papers Presented to the International Symposium on the Septuagint and Its Relations to the Dead Sea Scrolls and Other Writings (Manchester, 1990)* (ed. G.J. Brooke, B. Lindars ; SBLSCS 33 ; Atlanta, Georgia : Scholars Press, 1992) 557-568, spéc. 566.

l'hébreu aurait été quelque chose comme ודעת אדעך. L'observation du texte grec peut également faire penser qu'à l'intérieur de la tradition grecque, il a pu y avoir une confusion de lecture allant de la forme εἴδω à la forme ἴδω ou vice versa.

En Ex 33,18, le TM et la LXX lisent le même texte : "Et il dit : montre-moi donc ta gloire." Les éditions de Wevers et Rahlfs s'accordent avec cette lecture. Cependant, nous savons que le manuscrit Vaticanus (B) lit : "et il dit : manifeste-toi à moi (καὶ λέγει ἐμφάνισόν μοι σεαυτόν)." Cette dernière phrase du ms B est la même qu'au v. 13.[14] Les témoins grecs ne lisent donc pas tous le même texte. La première lecture, majoritaire dans la tradition manuscrite grecque, est attestée entre autres par le ms Alexandrinus. Philon semble avoir lu ce même texte (*De Specialibus Legibus* I,41-50).[15] La deuxième qui est attestée entre autres par le ms B est celle qu'Origène a adoptée dans les Hexaples. L'attribution à Aquila de la variante ὄψιν (vision) à la place de δόξαν (gloire) est considérée comme suspecte et même invraisemblable.[16] Les autres témoins textuels s'accordent avec le TM et la lecture majoritaire de la LXX. La demande de voir la gloire du Seigneur et non sa face en 33,18 reste dans la majorité des mss grecs. Ce qui n'évacue pas complètement la tension narrative dans la tradition grecque. Plusieurs auteurs considèrent qu'en Ex 33, la LXX ne fait qu'interpréter ou commenter le texte que nous connaissons en TM.[17]

Dans le ms B et une partie de la tradition manuscrite grecque, la tension narrative est complètement évacuée pour le chapitre 33 et pour le livre d'Ex

---

14 C'est également la même phrase que l'apparat de la BHS a retenue. C. Houtman, *Exodus. Volume 3 Chapters 20-40* (Historical Commentary on the Old Testament ; Leuven : Peeters, 2000) 701.

15 Dans ces paragraphes, Philon cite deux demandes de Moïse, celle d'Ex 33,13 (Spec Leg I,41) et celle d'Ex 33,18 (Spec Leg I,45). Dans la première, Moïse demande que le Seigneur se manifeste lui-même ; et dans la deuxième, il ne demande que de voir sa gloire. Voir S. Daniel (éd.), *De Specialibus Legibus I et II, Introduction, Traduction et Notes* (Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie 24 ; Paris : Editions du Cerf, 1975) 33-34.

16 Voir F. Field, *Origenis Hexaplorum Quae Supersunt sive Veterum Interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum Fragmenta, Tomus I Prolegomena, Genesis-Esther* (Oxonii : Typographeo Clarendoniano, 1875 ; repr. Hildesheim : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1964) 143; A. Le Boulluec, P. Sandevoir (éds.), *L'Exode*, 334.

17 J. Sanderson, *An Exodus Scroll from Qumran. 4QpaleoExod[m] and the Samaritan Tradition* (Harvard Semitic Studies 30 ; Atlanta, Georgia : Scholars Press, 1986) 248-249; J. Sanderson "The Old Greek of Exodus in the Light of 4QpaleoExod[m]" *Textus* XIV (1988) 87-104, spéc. 98 ; B.D. Sommer, "Translation as Commentary: The Case of the Septuagint to Exodus 32-33", 57-60. Sommer donne quelques exemples comme le mot טוב (bonté) du v. 13 qu'il faut comprendre comme signifiant δόξα (gloire) et דרכים (chemins) du v. 19 qu'il faut comprendre comme ἑαυτοῦ (soi-même); etc. ; J.W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Exodus* (SBLSCS 30 ; Atlanta, Georgia : Scholars Press, 1990) 384, 385, 548, 551, etc.; J.W. Wevers, *Text History of the Greek Exodus*, 147, 255, 269, etc.

en général. En effet, comme en Ex 16,7.10, le peuple a vu la gloire du Seigneur (LXX = TM) et qu'en Ex 24,15-18, Moïse est familier de cette gloire, il ne devait pas redemander de voir ce qu'il a déjà vu ! En suivant cette même logique, si Moïse demande de voir le Seigneur (33,13.18), c'est parce qu'il ne l'a jamais vu.

Supposer que Moïse n'a jamais vu Dieu conduit immédiatement à Ex 24,9-11. C'est justement là que nous avons des différences textuelles significatives entre le TM et la LXX.

Le TM : "Et Moïse monta ainsi qu'Aaron, Nadab et Avihou, et soixante-dix des anciens d'Israël. 10 Et ils virent le Dieu d'Israël et sous ses pieds, c'était comme une sorte de pavement de lazulite, d'une limpidité semblable au fond du ciel. 11 Sur ces privilégiés des fils d'Israël, il ne porta pas la main ; ils contemplèrent Dieu, ils mangèrent et ils burent."

La LXX : "Et Moïse, Aaron, Nadab, Abioud et soixante–dix du conseil des anciens d'Israël montèrent 10 et virent le lieu où se tenait le Dieu d'Israël ; et ce qui était sous ses pieds était comme un ouvrage de brique de saphir et comme l'aspect du firmament du ciel par la limpidité. 11 Et de l'élite d'Israël, pas un seul ne mourut ; et ils parurent sur le lieu de Dieu, et ils mangèrent et burent."

Sur le plan textuel, nous savons que le ms 4QpaleoExod^{m} (4Q22) et le Pentateuque Samaritain allongent la liste de ceux qui accompagnaient Moïse.[18] Autrement les témoins s'accordent avec la lecture du TM. Pour le TM, les privilégiés d'Israël ont vu Dieu d'Israël. La LXX refuse qu'ils aient vu Dieu.[19] Ils ont seulement vu le lieu où se tenait Dieu et ils ont été vus sur ce lieu.[20] Dans la perspective de la LXX, la précision que personne

---

18 Les deux témoins insèrent les noms d'Eléazar et Itamar, les autres fils d'Aaron, avant les 70 anciens du peuple. 4QpaleoExod^{m} (4Q22) n'atteste effectivement que ce deuxième nom, le premier est lacunaire. Ces noms ont probablement été ajoutés pour ne pas limiter le privilège de voir Dieu aux fils d'Aaron qui ont ensuite été tués.

19 La tradition juive tardive donne Ex 24,10 comme illustration de la phrase de Rabbi Juda ben Ilaï et élève de Rabbi Aqiba: "celui qui traduit littéralement est un faussaire, celui qui ajoute quelque chose est un blasphémateur" (*tMeg* 3,41, *bQid* 49a). On ne peut pas traduire: "ils virent le Dieu d'Israël", car personne ne peut voir Dieu. On ne peut pas uon plus remplacer le nom de Dieu par "ange", se serait blasphémer. Il faut donc dire: "ils virent la gloire du Dieu d'Israël". Voir Tosafot dans מסכת קדושין מן תלמוד בבלי, Jerusalem : Talmud Hagadol, 1958-59, 97 ; H. Freedman (trad.), « Kiddushin. Translated into English with Notes, Glossary and Indices », *The Babylonian Talmud, Seder Nashim in Four Volumes, IV* (ed. I. Epstein ; London :The Soncino Press, 1936, 246 note 5. Le Targum du pseudo-Jonathan prend une autre option. Il précise que c'est Nadab et Abihou qui ont levé les yeux et ont vu la gloire du Dieu d'Israël. Cette audace leur a valu le châtiment plus tard (cf. 11a) raconté en Lv 10,1-3.

20 J.W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Exodus*, 384-385, dit que la LXX interprète le TM. Ailleurs, il qualifie la phrase de la LXX de "theological rewrite for the Hebrew ויראו את אלהי ישראל." Voir J.W. Wevers, *Text History of the Greek Exodus*, 147, 255. Les Targumim Néophiti et Pseudo-Jonathan vont encore plus loin que la LXX en refusant qu'ils aient mangé et bu. Ex 24,11 est ainsi rendu: "Et ils virent la Gloire de la She-

ne mourut me semble perdre de sa pertinence, puisqu'on ne voit pas pour quelle raison ils auraient été mis à mort. Dans le contexte de ce passage, le TM a donc un texte plus cohérent que celui de la LXX. Le Boulluec et Sandevoir parlent de "scrupule théologique" de la part de la LXX qui atténue le texte hébreu.[21]

Selon la LXX d'Ex, Moïse n'a donc jamais vu Dieu, que ce soit Θεὸς traduisant אלהים ou Κύριος traduisant יהוה. On comprend qu'en Ex 33,13.18. Moïse veut aller plus loin et voir concrètement Dieu lui-même. Cependant, comme cette demande n'est pas positivement exaucée, pour la LXX de l'Exode, l'homme ne peut voir Dieu et vivre et il n'y a pas un passage qui puisse contredire cette vérité. Théologiquement, on peut penser que la question de Moïse, au lieu de refléter une curiosité malsaine, une atteinte à la souveraineté du Seigneur, vise plutôt à mettre en évidence la réponse du Seigneur qui remet les choses à leur place.[22]

Dans la LXX, une vision cohérente semble s'imposer à partir d'Ex 33,20.23 avant de s'appliquer au reste des textes d'Ex. C'est d'abord parce qu'aucun humain ne pourrait voir Dieu et vivre, que les textes précédents ne donnent aucun exemple qui démontre le contraire. Cela explique la retouche d'Ex 24,9-11.[23] Au sujet de voir la gloire de Dieu, la cohérence part des chapitres précédents selon lesquels Moïse – comme le reste du peuple – a déjà vu la gloire de Dieu. Il ne demande donc pas de la revoir en Ex 33.

Aussi bien pour le TM que pour la LXX, le fait de voir Dieu en soi n'est pas impossible, ce qui est en jeu ce sont les conséquences que cela entraînerait, c'est-à-dire la mort. La Bible ne nous donne cependant aucun exemple de quelqu'un qui a vu Dieu et qui en est mort.

kinah du Seigneur et ils se réjouissaient de leurs offrandes qui avaient été acceptées *avec faveur* comme s'ils mangeaient et buvaient." Trad. R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque, Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec Introduction, Parallèles, Notes et Index, Tome II, Exode et Lévitique* (SC 256 ; Paris : Editions du cerf, 1979) 202-203. Les mots "avec faveur" mis en italiques ne sont attestés que par le Pseudo-Jonathan.

21 A. Le Boulluec, P. Sandevoir (éds.), *L'Exode*, 246.

22 C'est également ce que pensait Ephrem le Syrien. Voir E.G. Mathews (trad.), *The Armenian Commentary on Exodus-Deuteronomy Attributed to Ephrem the Syrian* (Scriptores Armeniaci, Tomus 26, CSCO 588 ; Lovanii : Aedibus Peeters, 2001) 62.

23 Hanson pense que la lecture de la LXX en Ex 24,9-11 se trouvait dans sa *Vorlage* hébraïque et découlait d'une activité exégétique qui a modifié l'original. Voir A. Hanson, "The Treatment in the LXX of the Theme of Seeing God", 559.

3. Le TM et la LXX du Pentateuque

En Genèse, nous connaissons le célèbre passage de Gn 32,31 où Jacob dit : “J’ai vu Dieu face à face.”[24] Le TM et la LXX contiennent le même texte.[25] Il existe également des passages où le Seigneur se fait voir (se révèle) à l’humain (Gn 17,1 ; 18,1).[26]

En Lv 9,4, le TM et la LXX lisent “le Seigneur se laissera voir par vous.” Milgrom dit que le passage de Lv 9,4 est le seul texte du document sacerdotal qui n’atténue pas la révélation directe de Dieu par le mot habituel כבוד (gloire).[27]

En Nb 12,8, le TM lit : “et il a vu l’image du Seigneur (ותמנת יהוה יביט),” alors que la LXX lit : “et il a vu la gloire du Seigneur (καὶ τὴν δόξαν κυρίου εἶδεν),” supposant l’hébreu וכבוד יהוה יביט. Plus que le TM, c’est la LXX qui protège le Seigneur de la vision de Moïse en parlant de sa gloire et non de son image. Plus que la vision du Seigneur, la LXX attaquerait le terme “image.” Dans le TM, ce verset est d’ailleurs en tension avec Dt 4,12 qui dit que le peuple n’a vu aucune image.[28] En Nb 14,14 aussi bien

---

[24] Os 12,5 dit que Jacob lutta avec l’ange, alors qu’au verset précédent, le texte dit que Jacob lutta avec Dieu (אלהים). Sommes-nous en face d’nne correction textuelle au v. 5, pour éviter de dire que Jacob ait vaincu Dieu le Seigneur des armées (v. 6)? En se basant sur Osée 12, Walter Dietrich dit que Jacob a lutté avec l’ange. Voir W. Dietrich, “Jakobs Kampf am Jabbok (Gen 32,23-33)”, *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gen. 25-36, Mélanges offerts à Albert de Pury* (éd. J. D. Macchi, T. Römer ; Le monde de la Bible 44 ; Genève : Labor et Fides, 2001) 197-210, spéc. 206-207. Cependant, si dans cette interprétation Dieu est mis hors d’atteinte, on ne sort pas pour autant d’une conception où un humain lutte physiquement avec un être divin ! Steven McKenzie reconstruit le verset en évacuant le mot מלאך (ange): ישר אל ויכל qu’il rend par “the god (El) exerted himself and prevailed,” mettant également la victoire du côté de Dieu. S. McKenzie, “Jacob in the Prophets”, *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gen 25-36*, 339-357, spéc. 347-351. Dans une publication antérieure, la victoire était du côté de Jacob. Voir S.L. McKenzie, “The Jacob Tradition in Hosea XII 4-5”, *VT* 36 (1986) 311-322, spéc. 312,314.

[25] Partant de l’idée que nul homme ne peut voir Dieu, parce qu’il est insaisissable, Philon d’Alexandrie (*De Somniis* 1,62) va expliquer la vision de Jacob en Gn 32 comme une vision du lieu de Dieu, comme la LXX le fait pour Ex 24,10-11. D’ailleurs Philon rapproche ces passages. Voir P. von Gemünden, “La figure de Jacob à l’époque hellénistico-romaine: L’exemple de Philon d’Alexandrie”, *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gn 25-36*, 358-370, spéc. p. 367-368.

[26] Ici la LXX lit “Dieu” et non “Le Seigneur” comme en TM. La comparaison textuelle entre le TM et la LXX en Gn 16,13 fait penser à un *tiqqun* dans le TM. Voir A. Schoors, “A Tiqqun Sopherim in Genesis XVI,13b?”, *VT* 32 (1982) 494-495.

[27] J. Milgrom, *Leviticus 1-16. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3 ; New York, London, Toronto, Sydney, Aukland: Doubleday, 1991) 574.

[28] Dira-t-on que c’est le privilège du seul Moïse d’avoir vu l’image de Dieu?

le TM que la LXX acceptent que le Seigneur s'est montré les yeux dans les yeux au peuple d'Israël, ce qui constitue le privilège de celui-ci.[29]

En Dt 5,4 et 34,10, la LXX, comme le TM, lisent respectivement: "le Seigneur vous a parlé face à face" et "le Seigneur le connaissait face à face." Le traducteur de Dt n'hésite pas à utiliser l'expression "πρόσωπον κατὰ πρόσωπον" que celui d'Ex évitait.

Une vue d'ensemble montre qu'à part la LXX d'Exode, le TM et la LXX du Pentateuque acceptent que l'humain puisse voir Dieu, en tant que אלהים mais pas en tant que יהוה. Le tétragramme יהוה est donc plus protégé que le nom commun אלהים.[30] Nous pouvons observer cela à travers une approche philologique. En effet, le Seigneur (יהוה) n'est jamais un complément d'objet direct du verbe voir dont le sujet est un humain.[31] Soit le Seigneur se fait voir, soit l'humain voit quelque chose du Seigneur. On parlera de voir l'image du Seigneur (Nb 12,8, le passage le plus hasardeux du TM), la gloire du Seigneur ou encore l'ange du Seigneur. Par contre, l'homme peut voir Dieu (אלהים).

La LXX d'Ex se singularise par son refus catégorique de la possibilité pour l'homme de voir Dieu. En Ex, cette conception théologique est bien cohérente, les passages qui laissaient comprendre le contraire sont modifiés, probablement parce que leur lecture simple et littérale posait problème. Cette cohérence est secondaire par rapport au TM. Sans exclure la possibilité d'une *Vorlage* qui avait déjà effectué des retouches, je pense que le traducteur est responsable de l'état actuel du texte de la LXX.[32] Au niveau du choix des mots, il évite d'utiliser le mot πρόσωπον pour parler de la face de Dieu, dans le cas où il s'agirait de la confronter à celle d'un humain.[33] Le fait que le Seigneur parlait à Moïse face à face (ἐνώπιον ἐνωπίῳ) ne semble pas trop déranger la LXX d'Ex (Ex 33,11), probablement en accord avec Dt 4,12 qui laisse comprendre qu'entendre le Seigneur ne

---

29 Henri Cazelles explique l'existence des passages comme d'Ex 33,20 et Nb 14,14 par la diversité des documents composant le Pentateuque. H. Cazelles (éd.), *Introduction à la Bible, Edition nouvelle, Tome II, Introduction critique à l'ancien Testament* (Paris: Desclée, 1973) 177. Cazelles dit que c'est l'Elohiste qui refuse l'idée de voir Dieu contrairement au Yahviste, même si pour ce dernier voir Dieu c'est aller au sanctuaire. Voir 198, 214. Pour l'Elohiste, Dieu se révèle en songe. Voir également R.J. Tournay, *Voir et entendre Dieu avec les Psaumes ou la liturgie prophétique du second temple à Jérusalem* (CahRB 24 ; Paris : Gabalda, 1988) 51-59.

30 Voir U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus* (Jerusalem : The Magnes Press, The Hebrew University, 1967) 314.

31 Cependant, en dehors du Pentateuque, voir 1R 22,19 // 2Chr 18,18 ; Es 6,1.5 ; Job 42,5.

32 Voir J. Sanderson, *An Exodus Scroll from Qumran.*, 248-249; J.W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Exodus*, xv.

33 B.D. Sommer, "Translation as Commentary: The Case of the Septuagint to Exodus 32-33", 57, fait remarquer que cette différenciation que le grec fait est impossible en hébreu.

veut pas dire qu'on ait vu une forme quelconque. C'est pourquoi je pense que le traducteur n'a pas "fidèlement" traduit son texte. Le texte de la LXX d'Ex évacue ou atténue fortement les tensions théologiques et narratives du TM. Il supprime la possibilité de voir Dieu, alors que les passages du TM le permettaient. Il va donc au-delà de la libre traduction ou de la paraphrase.[34] Il me semble que si l'on qualifiait le texte de la LXX, en Ex 24,10, de "theological rewrite,"[35] ou de "scrupule théologique,"[36] il faudrait également accepter que quelque chose de nouveau est créé, alors que quelque chose d'autre est supprimé.[37]

Les différentes traditions ont probablement joué un rôle important dans cette diversité de points de vue. Le texte d'Exode est comme un îlot au milieu de la LXX du Pentateuque.

Au sujet de la question de voir Dieu, nous sommes donc en face de plusieurs théologies dans la LXX.[38] Le point de vue d'Ex est prolongé dans la littérature rabbinique qui applique à toute la Bible l'impossibilité catégorique pour un humain de voir Dieu, qu'il soit appelé Dieu (אלהים) ou Seigneur (יהוה).[39] La LXX ne peut pas représenter une édition plus ancienne

---

[34] A. Aejmelaus, "What Can we Know about the Hebrew Vorlage of the Septuagint", *ZAW* 99 (1987) 58-89, spéc. 86. Cependant, voir D. Büchner, "On the Relationship Between Mekilta De Rabbi Ismael and Septuagint Exodus 12-23", *IX Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Cambridge, 1995* (ed. B.A. Taylor ; SBLSCS 45 ; Atlanta Georgia : Scholars Press, 1997) 403-420. Cet auteur pense que le traducteur connaissait les sources et la théologie juives qu'il a incorporées dans sa traduction. B.D. Sommer, "Translation as Commentary: The Case of the Septuagint to Exodus 32-33", 45.

[35] J.W. Wevers, *Text History of the Greek Exodus*, 255. J.W. Wevers, *Notes ont the Greek Text of Leviticus* (SBLSCS 44 ; Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1997) xxii, signale également que les présuppositions théologiques du traducteur peuvent être détectées à travers son choix de vocabulaire.

[36] A. Le Boulluec, P. Sandevoir (éds.), *L'Exode*, 246.

[37] I.L. Seeligmann, "Problems and Perspectives in Modern Septuagint Research", *Textus* XV (1990) 169-232, spéc. 213.

[38] Voir I.L. Seeligmann, "Problems and Perspectives in Modern Septuagint Research", 224-226. Dans la littérature interstamentaire, le Seigneur apparaît à telle ou telle personne comme dans le TM (*Jub* 15,3; *Ant Bib* 8,3). Le livre d'Hénoch va plus loin, parce que, une fois au septième ciel, Hénoch voit le Seigneur en face (II *Hen* 22,1-2), alors qu'arrivé au même septième ciel, Abraham verra "la puissance de la gloire invisible" (*Apoc Abr* 19,4).

[39] Plusieurs recherches laissent comprendre que le nom Elohim qui était au départ un nom commun, devient un nom propre dans le document P (Pg?) à l'époque perse. Voir J.S. Burnett, *A Reassessment of Biblical Elohim* (SBLDS 183 ; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001) 150-152; A. de Pury "Gottesname, Gottesbezeichnung un Gottesbegriff *'Elohim* als Indiz zur Entstehungsgeschichte des Pentateuch", *Abshied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (Hg. J.C. Gertz, K. Schmid, M. Witte ; BZAW 315 ; Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2002) 25-47.

que le TM, parce qu'il n'y aurait pas de raison de rejeter un texte plus cohérent qui, en plus, correspond à la théologie de l'époque où l'on retouchait le texte pour des raisons théologiques.

Disons donc que, dans ces passages étudiés, voir Dieu signifie le voir physiquement avant de signifier aller au temple ou se rendre compte des actions de Dieu déjà accomplies dans l'histoire. La conclusion théologique qu'on peut tirer du *peshat* est que d'une manière générale, le principe de ne pas voir Dieu sans risquer sa vie demeure. Cependant, nous observons que dans certains cas, Dieu a permis à une ou plusieurs personnes de le voir pour une mission ou une raison précise,[40] alors que lorsque l'homme faisait de cette vision son projet, il a échoué.

4. Conclusion

Comme plusieurs chercheurs, je suis convaincu que le traducteur d'Ex en grec connaissait bien son hébreu qu'il a fidèlement rendu en grec. D'ailleurs, dans mon étude sur les témoins textuels du Décalogue, je signale souvent que les différences textuelles entre le TM et la LXX sont à mettre sur le compte de la *Vorlage* que la LXX a suivie. Dans la même étude, je relève que le traducteur d'Ex est moins littéral que celui de Dt.[41]

Cependant, la manière dont la LXX d'Ex résout le problème posé par les incohérences du TM sur la question de voir Dieu, montre que le traducteur s'éloigne du texte pour résoudre une question théologique.[42] Si la forme d'Ex 24,10-11 peut venir d'une *Vorlage* hébraïque, on ne peut pas en dire autant des choix du vocabulaire utilisé en grec pour rendre l'hébreu פנים (face). La responsabilité du traducteur est engagée.

Pour juger la traduction de la LXX, il faut donc procéder cas par cas, puisqu'au sein d'un même livre, il peut y avoir différentes approches. Le livre d'Ex en est une illustration. En se basant sur différents textes, les chercheurs auront probablement raison de déclarer soit que le traducteur reste fidèle au texte du TM, soit qu'il se base sur un texte différent, soit

---

L'identification des deux noms permet d'affirmer que YHWH est le seul Elohim et non un Elohim parmi d'autres.

40 Voir Jg 13,22-23.

41 I. Himbaza, *Le Décalogue et l'histoire du texte. Etudes des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament* (OBO 207 ; Fribourg : Academic Press, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2004) 125-126, 181-183.

42 Wevers signale que la LXX reflète une vision de Dieu des Juifs du 3e siècle av. J-C. Voir J.W. Wevers, "Two Reflections on the Greek Exodus", *God's Word for our Word. Volume I, Biblical Studies in Honor of Simon John De Vries* (ed. J.H. Ellens, D.L. Ellens, R.P. Knierim, I. Kalimi ; JSOTSup 388 ; London, New York : T & T Clark, 2004) 21-37. Pour la question de voir Dieu, voir spéc. 36-37.

qu'il s'éloigne du texte pour des raisons théologiques. La LXX n'est donc pas seulement conservation,[43] selon les cas, elle est aussi création.

Si je devais parler d'éditions successives, je dirais que c'est celle de la LXX qui est postérieure à celle du TM. Cependant, dans ce cas, je dirais également que cette première était confinée dans une région géographique précise (Egypte), puisqu'elle n'est pas connue par d'autres témoins textuels.

[43] R. Hanhart, "The Translation of the Septuagint in Light of Earlier Tradition and Subseqent Influences", *Septuagint, Scrolls, and Cognate Writings: Papers Presented to the International Symposium on the Septuagint and Its Relations to the Dead Sea Scrolls and Other Writings, (Manchester, 1990)* (ed. G.J. Brooke, B. Lindars ; SBLSCS 33 ; Atlanta: Scholars Press, 1992) 339-79, spéc. 342-343.

“J’ai ouvert la bouche pour YHWH” (Jg 11,36). Parole et identité dans le vœu de Jephté

Philippe Hugo
Université de Fribourg

Dans l’œuvre imposante d’Adrian Schenker, entre ses ouvrages de théologie biblique et ses contributions à l’histoire du texte de la Bible hébraïque, on trouve un très court essai *Preis des gehaltenen Wortes*.[1] Cet opuscule est une petite esquisse de la grandeur et de la beauté de l’engagement humain dans la parole donnée, dans le serment prononcé. Une promesse et un vœu – qu’ils soient prononcés dans la vie quotidienne, face à un danger ou, *a fortiori*, devant Dieu pour une promesse de vie – engagent la liberté personnelle. La parole donnée, en influençant le cours d’une existence, révèle une personnalité, plus encore elle peut contribuer à l’affermissement de l’identité personnelle : “Solche Versprechen sind Fundamente für unsere Identität durch unablässigen Wandel aller Dinge hindurch.”[2]

Lorsque le lecteur de la Bible hébraïque rencontre le récit du vœu de Jephté (Jg 11), qui lui raconte comment un père offre sa fille en holocauste au Seigneur pour accomplir le vœu qu’il a prononcé dans l’urgence de la bataille, il éprouve un sentiment d’horreur et de réprobation. “Le prix de la parole tenue” semble ici inacceptable ! En effet, que vaut une parole qui conduit à un tel acte ? Jephté n’aurait-il pas dû reprendre sa parole et se dédire ? En définitive, qui est l’homme capable d’une telle action ? Les questions spontanées du lecteur mettent le doigt sur l’enjeu ultime de ce récit : la parole de Jephté et l’acte qu’elle engendre sont liés à son identité.

Après avoir parcouru quelques interprétations du récit pour en percevoir la complexité, je voudrais explorer le drame de Jephté et de sa fille à la lumière du rapport entre parole et identité, entre le discours et la réalité, autrement dit entre le serment prononcé par Jephté et sa personnalité telle que le récit biblique nous y donne accès. Puisse cet essai rendre hommage à

---

1 A. Schenker, *Preis des gehaltenen Wortes. Versprechen und geloben* (Sigma 13 ; Freiburg : Paulusdruckerei, 1999).

2 A. Schenker, *Preis*, 24.

mon maître Adrian Schenker qui, par la solidité de sa parole fondée sur le réel de la Parole de Dieu, a toujours été pour moi une assise sûre.

1. Un vœu problématique

Dans l'Ancien Testament, le vœu est un acte de piété.[3] Comparable à la prière (Ps 65,2-3), il est l'expression de la foi et manifeste la confiance dans le Seigneur, maître des événements et de l'histoire (Gn 28,20-22 ; 35,7). Dans une situation d'urgence, de détresse ou de guerre, le fidèle – ou Israël – se sent conduit à se tourner vers Dieu pour lui promettre, par avance, le signe de reconnaissance pour le salut, la grâce ou la victoire qui seront accordés (1 S 1,9-11 ; Nb 21,2). Le vœu est donc le signe de l'engagement personnel du fidèle envers Dieu et de la certitude du croyant que le Seigneur répond à son appel. Il est une dimension de la relation et du dialogue entre Dieu et l'homme croyant.[4]

Dans ce contexte, le vœu de Jephté apparaît précisément comme un cas problématique de la littérature biblique. Outre les questions spontanées et la réprobation qu'il suscite chez le lecteur, plusieurs tensions du récit rendent son interprétation difficile.[5] On se demande d'abord si le vœu est compati-

---

[3] Cf. A. Schenker, "Gelübde", *LTK* 3 (1995) col. 414-415 ; Id., "Eid", *LTK* 3 (1995) col. 521-523 ; Id., "Gelübde im Alten Testament : unbeachtete Aspekte", *Recht und Kult im Alten Testament* (OBO 172 ; Fribourg/Suisse-Göttingen : Editions Universitaires-Vandenhoeck & Ruprecht, 2000) 28-31 [= *VT* 39 (1989) 87-91] ; H. Tita, *Gelübde als Bekenntnis. Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament* (OBO 181 ; Fribourg/Suisse-Göttingen : Editions Universitaires-Vandenhoeck & Ruprecht, 2001) ; pour la pratique du vœu dans le Moyen Orient ancien, cf. T.W. Cartledge, *Vows in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (JSOTSup 147 ; Sheffield : JSOT Press, 1992).

[4] A. Schenker, *Preis*, 28 : "Damit sind die Gelübde selbst ein Zeichen oder Denkmal dafür, dass Gott dem menschlichen Versprechen Bedeutung beimessen will, und darin äussert sich seine Gnade, seine geschenkte Zuwendung zu den Menschen. Nicht weniger ist die Treue, dank welcher Gelöbnisse und Gelübde erfüllt werden, eine sichtbare Form jener Gnade, kraft der die Gelobenden es vermochten, ihren Verpflichtungen nachzuleben."

[5] Pour un aperçu de l'ensemble des tensions, cf. H. Tita, *Gelübde*, 85-104 et la petite monographie de D. Marcus, *Jephthah and His Vow* (Lubbock, Texas : Texas Tech Press, 1986). Ces tensions conduisent la critique rédactionnelle à considérer le vœu comme un ajout postérieur au récit de la guerre avec les fils d'Ammon. Pour Richter, il s'agit d'un récit archaïque ajouté par le rédacteur deutéronomiste (W. Richter, "Die Überlieferung um Jephtah. Ri 10,17-12,6", *Bib* 47 (1966) 485-556, spéc. 516). Selon Thomas Römer, le passage est un ajout influencé par la littérature grecque et présuppose, de la part du lecteur, la connaissance du mythe d'Iphigénie d'Euripide dont il partage les éléments principaux. Il a pour but de faire ressortir les limites de la théologie deutéronomiste. Cf. T. Römer, "Why Would the Deuteronomists Tell about the Sacrifice of Jephthah's Daughter ?", *JSOT* 77 (1998) 27-38, spéc. 28-30 ; T. Römer, "La fille de Jephté entre Jérusalem et Athènes. Reflexions à partir d'une triple intertextualité en Juges 11", *Intertextualités. La Bible en échos* (éd. D. Marguerat et A. Curtis ; Le monde de la Bible 40 ; Genève : Labor et Fides, 2000) 30-42. Dans le même sens C. Lanoir, *Fem-*

ble avec l'Esprit de YHWH reçu par Jephté (v. 29). Ces deux éléments font presque doublet et le doute subsiste finalement de savoir lequel conduit Jephté à la victoire. Ensuite, la formulation même du vœu pose plusieurs questions (v. 30-31) :

> [30] Jephté voua un vœu (וַיִּדַּר יִפְתָּח נֶדֶר) à YHWH et dit :
> "Si vraiment tu livres (אִם־נָתוֹן תִּתֵּן) les fils d'Ammon dans mes mains,
>
> [31] il arrivera que celui qui sortira (הַיּוֹצֵא אֲשֶׁר יֵצֵא) des portes de ma maison à ma rencontre quand je reviendrai en paix de (chez) les fils d'Ammon
> il sera à YHWH (וְהָיָה לַיהוָה)
> et je le ferai monter (en) holocauste (וְהַעֲלִיתִהוּ עוֹלָה).

L'objet de l'offrande est indéterminé : "celui qui sortira," littéralement "le sortant qui sortira." On se demande alors si cette formulation ne pourrait pas viser un animal plutôt qu'un humain,[6] mais une étude de l'usage du vocabulaire semble exclure cette hypothèse.[7] Il y a, en outre, un déséquilibre entre la protase et l'apodose, c'est-à-dire entre ce qui est demandé et ce qui est promis : la victoire d'une bataille et le sacrifice d'une victime indéterminée ne sont ni de même nature ni proportionnés.[8] On ne retrouve cette indétermination et ce déséquilibre dans aucun vœu formulé dans l'AT.[9] Le cas le plus proche par le contexte de bataille est Nb 21,2. Israël, en guerre contre Canaan, se retrouve prisonnier du roi Arad et fait ce vœu à YHWH : "Si vraiment tu livres ce peuple entre mes mains, je vouerai ses villes à l'anathème." La protase – qui est presque littéralement identique à celle de Jg 11,30 – et l'apodose sont ici relatives l'une à l'autre et proportionnées : Israël refuse de s'attribuer les bénéfices de la victoire mais les détruira pour les offrir au Seigneur. Cet équilibre n'existe pas dans le cas de Jg 11,30-31. En outre, la formulation ouverte du vœu laisse le hasard – ou YHWH luimême – désigner la victime,[10] ce qui souligne la tragique sortie de la fille vers son père (v. 34). Ces imprécisions de formulation conduisent à se demander quelle était l'intention ultime de Jephté, s'il était conscient des

mes fatales, filles rebelles. Figures féminines dans le livre des Juges (Actes et Recherches ; Genève : Labor et Fides, 2005) 149-170.

[6] Cf. R.G. Boling, *Judges* (AB 6A ; New York : Doubleday, 1975) 208-209.

[7] Cf. J.A. Soggin, *Le livre des Juges* (Commentaire de l'Ancien Testament ; Genève : Labor et Fides, 1987), 187 ; T.W. Cartledge, *Vows*, 179 ; D. Marcus, *Jephthah*, 13-18.

[8] Cf. D. Marcus, *Jephthah*, 18-19.

[9] H. Tita, *Gelübde*, 86-87 ; D. Marcus, *Jephthah*, 20-21.

[10] A. Schenker, "Gelübde", col. 414 : "Ri 11,29-40 erzählt wohl ein mißfälliges Gelübde, da es keinen JHWH wohlgefälligen Inhalt bestimmt, sondern diesen offenläßt auf die Gefahr, daß er Gott zuwider ist."

conséquences possibles de son vœu ou s'il a été simplement imprudent. Les tensions du récit embarrassent donc le commentateur, comme en témoignent les diverses interprétations attestées par l'histoire de l'exégèse.[11]

Si les lectures positives de ce récit difficile sont rares, certains voient pourtant en Jephté le "digne fils d'Abraham" (cf. Gn 22,1-19) qui, dans la "démesure des saints," aurait sacrifié sa fille unique pour ne pas se replier sur le don de la victoire et pour manifester que le Seigneur en est la source.[12] Mais pour d'autres, au contraire, Jephté représente plutôt un anti-Abraham pour qui Dieu n'intervient pas en arrêtant sa main et qui voit toute possibilité de descendance s'anéantir dans son acte.[13]

Certains auteurs soutiennent pourtant que le récit n'exclut pas l'interprétation non sacrificialiste,[14] formulée pour la première fois par Joseph Kimchi (1105-1170).[15] Selon cette exégèse, Jephté n'aurait peut-être pas offert sa fille en holocauste mais, à la manière de Samuel (1 S 1,11.25), elle aurait été "offerte à YHWH" (וְהָיָה לַיהוָה, v. 31b)[16] dans la virginité au

---

[11] Cf. W. Groß, "Jiftachs Tochter", *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträgezur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. Festschrift für Erich Zenger* (Hg. F.-L. Hossfeld, L. Schwienhorst-Schönberger ; HBS 44 ; Freiburg : Herder, 2004), 273-293, spéc. 275-279 ; A. Rottzoll, D.U. Rottzoll, "Die Erzählung von Juftach und seiner Tochter (Jdc 11,30-40) in der mittelalterlich-jüdischen und historisch-kritischen Bibelexegese", *ZAW* 115 (2003) 210-230 ; S. Valler, "The Story of Jephthah's Daughter in the Midrash", *Judges* (ed. A. Brenner ; A Feminist companion to the Bible, Second Series 4 ; Sheffield : Sheffield Academic Press, 1999) 48-66 ; P.S. Kramer, "Jephthah's Daughter : A Thematic Approach to the Narrative as seen in selected Rabbinic Exegesis and in Artwork", *Judges* (ed. A. Brenner ; A Feminist companion to the Bible, Second Series 4 ; Sheffield : Sheffield Academic Press, 1999) 67-92 ; H.D. Neef, "Jephta und seine Tochter (Jdc. XI 29-40)", *VT* 49 (1999) 206-217, spéc. 206-211 ; U. Hübner, "Hermeneutische Möglichkeiten. Zur frühen Rezeptionsgeschichte der Jefta-Tradition", *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS Rendtorff* (Hg. E. Blum et alii ; Neukirchen-Vluyn : Neukirchner Verlag, 1990) 489-501 ; H. Tita, *Gelübde*, 88-95.

[12] G. Rouiller "Quand un père immole sa fille unique", *Ecritures* 13 (1998) 13-24, spéc. 22-23.

[13] Cf. P. Trible, "The Daughter of Jephthah. An Inhuman Sacrifice", *Texts of Terror. Literory-Feminist Readings of Biblicol Narratives*, (Philadelphia : Fortress, 1984) 93-116, spéc. 101 ; B.G. Webb, *The Book of the Judges. An Integrated Reading* (JSOTSup 46 ; Sheffield : JSOT Press, 1987) 68 n. 59 ; T. Römer, "La fille de Jephté", 35-36, etc.

[14] D. Marcus, *Jephthah*, spéc. 9-12 et 50-55. Voir également P. Lefebvre, "La fille de Jephté. Une vierge de l'Ancien Testament", *La Vierge au Livre. Marie et l'Ancien Testament* (Epiphanie ; Paris : Cerf, 2004) 151-159 ; voir les positions de la littérature juive et de l'exégèse historico-critique en A. Rottzoll, D.U. Rottzoll, "Die Erzählung", spéc. 211-225.

[15] Rapporté par son fils David Kimchi (1160-1235), cf. A. Rottzoll, D.U. Rottzoll, "Die Erzählung", 213 ; P.S. Kramer, "Jephthah's Daughter", 73 ; D. Marcus, *Jephthah*, 8.

[16] Sur les questions grammaticales que soulèvent la formulation du vœu et les deux éléments juxtaposés de l'apodose (v. 31b) : וְהָיָה לַיהוָה וְהַעֲלִיתִהוּ עוֹלָה (et il sera à YHWH et je l'offrirai en holocauste), voir D. Marcus, *Jephthah*, 19-27.

service du Seigneur. Pour David Marcus, le narrateur entretient volontairement l'ambiguïté.[17] Mais la plupart des auteurs ne mettent pas en doute l'interprétation sacrificialiste. L'usage du terme עֹלָה (holocauste) dans le même verset ne laisse que peu d'équivoque,[18] et peut difficilement être compris dans un sens figuré, comme le suggère Marcus.[19] Il semble donc que, malgré les ambiguïtés réelles du récit, il ne soit pas aisé de contourner la rudesse du texte et l'atrocité de l'événement.

Les ambiguïtés, les silences et la construction même du passage qui soumet totalement la fille à la parole du père apparaissent, selon la lecture féministe, comme autant de traits qui manifestent l'idéologie patriarcale du texte biblique.[20] Le narrateur chercherait délibérément à atténuer la culpabilité de Jephté en suscitant la compassion du lecteur. Le rôle de la fille, qui assume la parole de Jephté sans la discuter, ne sert qu'à mettre en valeur le drame que vit son père.[21] La glorification même de la victime dans l'institution du mémorial (v. 38-40) loue l'obéissance servile au père et perpétue le crime en le justifiant.[22] Loin d'atténuer les difficultés du récit, ce type d'interprétation souligne la complicité du narrateur biblique avec le phallocentrisme[23] destructeur du père. Dans sa démesure, cette lecture montre que le narrateur n'est effectivement pas neutre. Il cherche délibérément à mettre en évidence la complexité du personnage du père en reléguant la fille et sa destinée au second plan.

Jephté est généralement jugé coupable d'un vœu inconsidéré. Alors qu'un vœu est habituellement l'expression de la foi du fidèle, de sa confiance et de sa reconnaissance de l'action divine, le serment de Jephté apparaît précisément comme un déficit de foi.[24] Au moment de passer à la

---

[17] D. Marcus, *Jephthah*, 52-53.

[18] Cf. J.A. Soggin, *Juges*, 187 ; T.W. Cartledge, *Vows*, 183 ; etc.

[19] D. Marcus, *Jephthah*, 25-26. Sa position est également inspirée par l'accomplissement du vœu qui ne mentionne pas explicitement le sacrifice par le feu, mais qui souligne plutôt la notion de la virginité : "et il fit sur elle le vœu qu'il avait voué. Or elle n'avait pas connu d'homme" (v. 39) ; voir D. Marcus, *Jephthah*, 33-34.

[20] E. Fuchs, "Marginalization, Ambiguity, Silencing : The Story of Jephtah's Daughter", *A Feminist Companion to Judges* (ed. A. Brenner ; The Feminist Companion to the Bible 4 ; Sheffield : Sheffield Academic Press, 1993) 116-130 ; J.C. Exum, "On Judges 11", *A Feminist Companion to Judges*, 131-144 ; P. Trible, "The Daughter", 93-116 ; L.R. Klein, *The Triumph of Irony in the Book of Judges* (JOSTSup 68 ; Sheffield : Sheffield Academic Press, 1988) spéc. 83-99 ; etc.

[21] E. Fuchs, "Marginalization", 128-130.

[22] J.C. Exum, "On Judges 11", 139-140. Elle souligne également que la virginité fait de la fille une victime acceptable et conforme aux règles de pureté (138).

[23] J.C. Exum, "On Judges 11", 143.

[24] Cf. H. Tita, *Gelübde*, 99-104 ; P. Trible, "The Daughter", 96-97 ; A. Wénin, "A quoi Jephté sacrifie-t-il sa fille ? Lecture de Juges 11,20-40", *Quand la Bible se raconte* (éd. D. Marguerat ; Lire la Bible 134 ; Paris : Cerf, 2003) 85-103, spéc. 92-93 ; etc.

bataille, alors qu'il est assisté par l'Esprit du Seigneur, il semble subitement manquer de confiance. Aveuglé par son désir de pouvoir – que les anciens lui ont promis en cas de victoire (v. 9) – il cherche à s'assurer de son fait. Selon André Wénin,[25] Jephté autrefois rejeté par les siens (v. 1-3) est mû par un besoin de revanche. Une ambition destructrice le conduit alors à reproduire sur sa fille la situation de victime qui a été la sienne quand on cherchait à le retrancher de la descendance légitime. C'est finalement sa paternité et sa propre descendance qu'il sacrifie à son désir de pouvoir.

Nouvel Abraham ou prototype du machisme patriarcal, auteur d'un infanticide ou d'une consécration de sa fille à YHWH, homme de peu de foi, guerrier en quête de pouvoir ou père reproduisant sa névrose ? Ou peut-être tout à la fois ? Cette page difficile de l'Ecriture pose bien la question de l'identité de Jephté. L'ambiguïté du récit exprime précisément l'ambiguïté même du personnage principal.

2. Entre parole et réalité : l'ambiguïté du personnage de Jephté

La piste que je voudrais explorer ici est le lien entre la parole proférée par Jephté – ou par d'autres sur lui – et son identité personnelle.[26] En effet, sa parole et son discours révèlent la complexité de sa personnalité, voire même un trouble de la personnalité. Le récit lui-même est construit sur l'échange de la parole. Le chapitre se divise, en effet, en quatre scènes – précédées d'une introduction (v. 1-3) – dans lesquelles l'action est toujours accompagnée d'un dialogue ou d'une parole qui met en discours l'événement.[27] Ces quatre dialogues apparaissent comme des négociations : les anciens négocient le retour de Jephté (v. 4-11) ; ce dernier négocie le retrait des Ammonites (v. 12-28) ; la scène de bataille (v. 29-33) est également interrompue par une négociation subtile ; tandis que le retour victorieux du juge (v. 34-40), qui se transforme subitement en défaite, et le dialogue entre le père et la fille contient également une forme de négociation.[28]

Pourtant ce n'est pas sur un dialogue que s'ouvre le chapitre. Ce n'est même pas Jephté qui, le premier, prend la parole dans son histoire. Dans l'introduction du récit (v. 1-3), il subit la parole de ses frères : "ils chassè-

---

[25] A. Wénin, "Jephté", spéc. 93 et 101-103.

[26] J.C. Exum, "On Judges 11", 131-136 : souligne justement que le drame se joue dans le pouvoir redoutable de la parole prononcée par Jephté : "The awful and sustaining power of words."

[27] P. Trible, "The Daughter", 93 et 110 n. 6, structure le passage de manière analogue sur une alternance de conflits publics et privés.

[28] Il faut également mentionner le rôle déterminant de la parole dans la dernière scène du cycle de Jephté (Jg 12,1-6), le conflit avec Ephraïm que je ne commenterai pas dans le cadre de cet essai. La scène est également construite sur un dialogue qui met en discours l'événement, et l'acte de parole – la prononciation de *shibboleth* en *sibboleth* – contient en lui-même le verdict d'une condamnation à mort (v. 6).

rent Jephté en lui disant : tu n'hériteras pas de la maison de notre père, car tu es le fils d'une autre femme" (v. 2). Fils d'une prostituée sans nom, son père est Galaad. Désignant habituellement le pays ou la tribu, ce nom représente vraisemblablement les hommes de Galaad qui se sont unis à la prostituée, tous les pères potentiels de Jephté. Le bâtard, rejeton d'un père collectif, commence son histoire par une parole d'exclusion qui le conduit à devenir chef de bande (v. 3). L'imprécision et le rejet marquent l'identité de Jephté dès la mise en scène.

2.1. Première négociation (v. 4-11) : les frères prodigues

La première scène est l'histoire d'un retour. Chassé par ses frères, Jephté ne prend pas l'initiative de revenir vers eux. Mais Galaad se trouve dans une situation militaire et politique telle (10,17-18) que le frère oublié, devenu "vaillant guerrier" (v. 1), peut être utile à la famille. Les frères ennemis se transforment alors en frères prodigues. Dans un enchaînement de deux dialogues (v. 6-7 et 8-9), les anciens négocient le retour de Jephté.[29] Dans le premier dialogue (v. 7), ils lui offrent le pouvoir militaire, קָצִין, et dans le second (v. 9) le pouvoir politique, רֹאשׁ.[30] La prodigalité des anciens s'exprime précisément dans ce double pouvoir proposé à Jephté. Si le pouvoir militaire semble être motivé par les circonstances et les compétences guerrières de Jephté, le pouvoir politique, plus stable et permanent, implique que les anciens se dessaisissent de leur propre autorité au profit de celui-là même qu'ils avaient déshérité.[31] Et Jephté ne s'y trompe pas. A la première proposition, il répond par une objection : "N'est-ce pas vous qui m'avez chassé de la maison de mon père ? Pourquoi venez-vous vers moi maintenant que vous êtes dans la détresse ?" (v. 7). L'incohérence des anciens, entre l'attitude passée et l'offre présente, manifeste précisément l'urgence de la situation, et Jephté ne veut pas servir d'alibi. Son objection appelle un complément. Les anciens sont ainsi conduits à lui faire une offre

---

[29] Cf. K.M. Craig, "Bargaining in Tov (Judges 11,4-11) : The Many Directions of So-called Direct Speech", *Bib* 79 (1998) 76-85.

[30] Sur cette distinction, cf. J.A. Soggin, *Juges*, 181 ; R.G. Boling, *Judges*, 198 ; L.R. Klein, *Irony*, 86-88.

[31] T.M. Willis, "The Nature of Jephthah's Authority", *CBQ* 59 (1997) 33-44, complète les observations des auteurs précédents à l'aide des distinctions de Max Weber sur les différents types de pouvoir. קָצִין, désignerait plutôt un pouvoir "charismatique." Limité à une action précise et ponctuelle, il serait accordé selon l'héroïsme ou les compétences nécessaires dans une situation précise et exceptionnelle. Tandis que ראשׁ consisterait en un pouvoir politique stable et "traditionnel" dans le sens d'un droit de succession. Dans le cas de Jephté, ce pouvoir traditionnel nécessite qu'il soit réintroduit dans son clan et réintégré dans ses droits d'héritier. Mais Willis estime que la limitation entre les deux pouvoirs est ambiguë dans le récit et que le lecteur ne sait pas exactement quel pouvoir Jephté a finalement exercé.

plus généreuse. Sur cette seconde proposition, le frère banni peut entrer en matière. Il formule alors lui-même les termes de la négociation[32] : "*Si vous me* faites revenir pour combattre les fils d'Ammon et que YHWH les livre entre mes mains, *alors* c'est *moi* qui serai *votre* chef" (v. 9). L'expression est celle d'un serment avec une condition, "si..." (protase), et une conséquence, "alors..." (apodose). La structure croisée entre "vous" (les anciens) et "moi" (Jephté) manifeste l'opposition et montre que les rôles sont appelés à s'inverser. Jephté se révèle habile négociateur et les conséquences logiques lui assurent le pouvoir si YHWH lui donne la victoire. Sa parole séduit les anciens qui concluent l'accord solennellement devant YHWH lui-même (v. 10-11).

Les ancien dirent :	
Que *YHWH* soit *entendant* (שֹׁמֵעַ) entre nous	TÉMOIN
si nous ne faisons pas selon *ta parole* (כִּדְבָרְךָ)	**PAROLE**
Jephté alla avec les anciens de Galaad	
et le peuple le plaça au-dessus de lui comme *chef*	*POUVOIR*
et comme *commandant*	*POUVOIR*
Jephté dit toutes *ses paroles* (וַיְדַבֵּר יִפְתָּח אֶת־כָּל־דְּבָרָיו)	**PAROLE**
devant YHWH (לִפְנֵי יְהוָה) à Miçpa	TÉMOIN

La structure de la conclusion de cette première négociation montre bien que l'objet de l'accord est le pouvoir militaire et politique, placé au centre. Les termes de la tractation sont la parole même de Jephté qui encadre le centre. Et la garantie est donnée par la présence de YHWH, témoin (שֹׁמֵעַ) devant lequel sont redites ces paroles.

Deux observations peuvent être tirées de cette première scène. D'abord, l'alliance conclue devant le Seigneur consacre le retour du frère banni, "Jephté alla avec les anciens de Galaad," et lui accorde déjà, comme par anticipation, l'objet de la tractation qu'est la totalité du pouvoir militaire et politique, "ils le placèrent comme chef et commandant." Le succès de cette négociation montre l'habileté de Jephté et le pouvoir de sa parole qui a prise sur la réalité des événements. Il faut noter ensuite la présence de YHWH. Jephté le désigne comme l'auteur de la victoire à venir (v. 9), et il est le garant de l'alliance scellée : les anciens invoquent son nom (v. 10) et Jephté répète devant lui sa parole, termes même de l'alliance (v. 11). La parole de Jephté le lie à YHWH.

---

[32] Cf. P. Trible, "The Daughter", 95.

2.2. Seconde négociation (v. 12-28) : la parole prophétique

La seconde scène du cycle de Jephté est tout entière consacrée à une nouvelle négociation dont l'objet est la possession du pays. Mais contrairement à la première, cette tractation se solde par un échec et n'est pas sanctionnée par le rapprochement des parties en présence, le conflit n'est pas résolu.

Deux ambassades successives sont envoyées par Jephté aux fils d'Ammon (v. 12-13 et v. 14-27). La première met en lumière l'objet du litige : les deux parties se considèrent comme le propriétaire légitime du pays : "Quoi à toi et à moi (מַה־לִּי וָלָךְ) pour que tu sois venu vers moi faire la guerre à *mon pays* (בְּאַרְצִי) ?", interroge Jephté (v. 12) ; et le roi d'Ammon de répondre : "c'est parce qu'Israël a pris *mon pays* (אֶת־אַרְצִי)..." (v. 13). Ces deux regards sur la même réalité sont incompatibles.[33] La seconde ambassade de Jephté (v. 14-27) affirme que le droit d'Israël à posséder sa terre se fonde sur l'histoire même du Salut. Dans un long discours, Jephté reformule l'arrivée d'Israël en Terre Sainte (Nb 20-21 et Dt 2).[34] Son argumentation se développe sur deux plans. D'une part, au niveau des faits, jamais Israël ne s'en est pris aux fils d'Ammon (v. 15), selon l'ordre même de YHWH (cf. Dt 2,37), et la terre qu'ils occupent, "de l'Aron jusqu'au Yabboq et du désert jusqu'au Jourdain" (v. 13 et 22), est bien celle que le Seigneur leur avait donnée à leur montée d'Egypte : Israël est dans son droit. A ce niveau des pourparlers, on note que le chef de bande, devenu chef et commandant de l'une des tribus d'Israël, se transforme en héraut et avocat de tout Israël.[35] Le discours de Jephté est, d'autre part, proprement théologique car il se fonde sur l'action de YHWH lui-même dans l'histoire d'Israël. Comme un leitmotiv, cette certitude structure le message de Jephté : c'est "YHWH, Dieu d'Israël," (v. 21 et 23) qui a dépossédé les nations et qui en a confié la terre à Israël. "Tout ce que YHWH notre Dieu a mis en notre possession ne le posséderions-nous pas ?" (v. 24). Cette confiance en YHWH apparaît encore dans l'exclamation solennelle : "qu'il juge, YHWH le Juge (יִשְׁפֹּט יְהוָה הַשֹּׁפֵט), aujourd'hui entre les fils d'Israël et les fils d'Ammon !" Le substantif articulé הַשֹּׁפֵט (le juge) en apposition au nom divin est unique dans la Bible hébraïque.[36] Par cette formulation, Jeph-

---

[33] Cf. P. Trible, "The Daughter", 95 ; B.G. Webb, *Judges*, 55.

[34] Les incohérences entre ces passages ont été soulignées – en particulier, le récit de Juges attribue à Ammon ce qui concerne Moab dans le texte des Nombres – et diversement expliquées : J.A. Soggin, *Juges*, 184-185 ; B.G. Webb, *Judges*, 55-57 ; R.G. Boling, *Judges*, 200-205 ; D. Jobling, *The Sens of Biblical Narrative : Structural Analyses in the Hebrew Bible II* (JSOTSup 39 ; Sheffield : JSOT Press, 1986) 128-131. Mais toute tentative de concordisme semble vaine.

[35] Cf. B.G. Webb, *Judges*, 58-59.

[36] On trouve habituellement des formulations plus simple comme "que YHWH juge entre moi et toi" (Gn 16,5 ; 1 S 24,13 ; etc.).

té reconnaît non seulement que YHWH l'accompagne dans sa propre fonction de juge (cf. Jg 2,18), mais affirme finalement que le Seigneur lui-même est Juge. Celui que la quête du pouvoir rendait si habile en négociation remet sa fonction entre les mains de YHWH qui seul assume l'autorité, il lui abandonne sa cause. Le lecteur reconnaît là un véritable acte de foi de Jephté.

Pourtant, un élément introduit une ambiguïté dans ce discours. En effet, le message au roi des fils d'Ammon commence par ces mots solennels : "Ainsi parle Jephté (כֹּה אָמַר יִפְתָּח)" (v. 14). L'expression a une double connotation. Elle est d'abord une formule emphatique qui souligne l'importance de la parole prononcée et l'autorité de celui qui envoie le message (Gn 32, 5 ; 1 R 20,3 ; 2 R 1,11 ; Es 36,4 ; etc.). Mais elle a également une valeur théologique qui conduit le lecteur à la rapprocher spontanément de la formule prophétique si courante "ainsi parle YHWH (כֹּה אָמַר יְהוָה)" (cf. Ex 4, 22 ; Jg 6,8 ; Is 8,11 ; Jr 2,2 ; Ez 2,4 ; etc.).[37] Or le contenu même de la missive a une connotation théologique et un ton que l'on peut également qualifier de prophétique, dans la manière de rappeler les actions divines du passé et leurs conséquences sur la situation présente. Le lecteur est donc conduit à se demander quel est le statut de cette parole. S'il s'agit bien d'un discours de nature prophétique, la parole de Jephté est porteuse de l'autorité de la parole divine, et son rejet (v. 28) équivaut au rejet de la volonté même de Dieu.

Nous pouvons tirer deux conclusions de la lecture de cette scène. D'abord, le lien, déjà observé, entre la parole de Jephté et YHWH s'accentue au point que le lecteur en vient confusément à les identifier. Mais, si le statut de ce discours reste ambigu, l'acte de foi de Jephté semble convainquant. Pourtant, et c'est la seconde conclusion, si la parole de Jephté semble revêtue de l'autorité de la parole divine, elle ne produit pas son effet et sa réalisation est comme suspendue par la non entrée en matière du roi d'Ammon. Il faudra attendre la fin de la scène suivante pour qu'elle trouve sa réalisation et que la crise soit résolue.

2.3. Troisième scène (v. 29-33) : le vœu de Jephté, subtile "négociation"

Cette troisième scène se déroule en une seule action rapide et semble répondre au rejet de la parole "prophétique." Sans transition, le lecteur passe du refus du roi d'Ammon (v. 28) à l'effusion de l'Esprit sur le juge d'Israël : "l'Esprit de YHWH fut sur Jephté" (v. 29). De là découle toute la scène : Jephté lance l'assaut et bat les fils d'Ammon à plate couture, "une très grande défaite" (מַכָּה גְּדוֹלָה מְאֹד, v. 33). La quadruple répétition du

---

[37] Cf. B.G. Webb, *Judges*, 58 ; P. Trible, "The Daughter", 95. Pour l'expression כֹּה אָמַר יְהוָה, voir C. Westermann, *Prophetische Heilsworte im Alten Testament* (FRLANT 145 ; Göttingen : Vandenhoeck & Rupprecht, 1987), 195-197.

verbe עבר (passer, traverser) et l'accumulation des noms de lieux montrent la rapidité et l'ampleur de l'action guerrière ainsi que l'étendue de la victoire. Le long dialogue de sourds de la scène précédente trouve sa résolution dans une bataille fulgurante, et la prophétie semble se réaliser dans la victoire triomphante d'Israël, "YHWH les livra entre ses mains (...) les fils d'Ammon furent abaissés devant les fils d'Israël" (v. 32-33).

Pourtant, cette action unique et prompte est interrompue par un autre discours de Jephté, qui apparaît en définitive comme une subtile négociation. Au moment de passer chez les fils d'Ammon, précisément entre deux mentions de ce passage (v. 29 et v. 32), le rythme du récit est brisé par l'énoncé du vœu (v. 30-31). Outre les ambiguïtés de formulation, mentionnées plus haut, le vœu pose plus de questions qu'il n'en résout. En effet, le cours de la narration ne semble pas en soi modifié par le vœu, la victoire était promise par la profession de foi et le discours "prophétique" de Jephté et sanctionné par l'effusion de l'Esprit. Le contexte de cette nouvelle prise de parole, comme une parenthèse dans un récit bien articulé, indique en lui-même que le vœu est inutile. En fait, au moment de passer à la réalité – à la guerre –, la foi de Jephté, si bien exposée dans sa négociation diplomatique et théologique, ne semble plus lui suffire. Dans la réalité de l'action, ne trouvant appui ni sur sa foi ni sur l'Esprit de prophétie qui semblaient l'habiter, il fait un serment précipité. Alors que la précédente négociation était animée par le désir de laisser YHWH mener la guerre, Jephté montre par son vœu qu'il veut en faire son affaire. Il croit dès lors pouvoir donner quelque chose à Dieu plutôt que de recevoir de lui. Il marchande la victoire.

En définitive, la scène révèle trois aspects. Dans une première lecture, le vœu semble inutile au gain de la victoire. Il n'aurait pas dû être prononcé puisque la foi en YHWH et l'Esprit de prophétie et de force devaient donner à Jephté suffisamment d'assurance pour affronter les fils d'Ammon. Mais dans un second niveau, le vœu révèle précisément que le discours de Jephté, qui semblait si solide et revêtu de l'autorité divine, ne lui suffit pas quand il passe au concret de la situation. Il manifeste plutôt une faille dans la confiance de Jephté en sa propre parole. En d'autres termes, il y a chez Jephté une dichotomie entre parole et réalité. Enfin, troisième aspect, si le discours de Jephté n'avait pas suffisamment de fondement dans la réalité, la victoire est donc peut-être bien le fruit de la tractation subtile du vœu plutôt que la conséquence logique de la foi. Un petit indice formel semble effectivement souligner l'efficacité du vœu : ce que Jephté demande, "si vraiment tu *livres* les fils d'Ammon *entre mes mains*" (v. 30), se réalise littéralement : "et YHWH les *livra entre ses mains*" (v. 32). Cela rappelle un autre serment de Jephté, lors de la première négociation avec les anciens de Galaad : "Si vous me faites revenir pour combattre les fils d'Ammon et que *YHWH les livre entre mes mains*, alors c'est moi qui serai votre chef" (v. 9). En conclusion, si la demande formulée dans la protase du vœu se réalise

– comme s'est réalisé son premier "vœu" – ce qui est promis dans l'apodose devra logiquement et nécessairement trouver sa réalisation.

2.4. Quatrième scène (v. 34-40) : la révélation d'une fracture entre parole et identité

"Quand Jephté arriva à sa *maison*, à Miçpa, voici que sa fille *sortait à sa rencontre* avec tambourins et danses" (v. 34). La promesse indéterminée trouve sa triste réalisation, la victoire se transforme en défaite, la joie de la fille scelle sa condamnation. La quatrième scène du chapitre s'ouvre sur le tragique paradoxe de la rencontre du père et de sa fille, point culminant de toutes les ambiguïtés du récit. Le narrateur avait ménagé le suspense en taisant l'existence de la fille de Jephté. En la dévoilant brutalement au lecteur, il souligne, comme pour accentuer le drame, que "c'était son unique enfant : en dehors d'elle il n'avait ni fils ni fille" (v. 34). L'apparition de la fille rappelle les heures glorieuses des victoires d'Israël (Ex 15,20 ; 1 S 18,6-7), mais ici, comme par ironie, la fille ne chante pas.[38] Et pour souligner la congruence de la situation avec le vœu du père, le narrateur utilise les mêmes mots : "celui qui *sortira* des portes de ma *maison à ma rencontre...*" (v. 31).

Après l'introduction narrative, qui scelle le destin des acteurs, la scène se construit sur un dialogue pathétique entre Jephté et sa fille pour s'achever sur l'accomplissement du vœu : "et il fit sur elle son vœu qu'il avait voué" (v. 39).[39] Ce dialogue se déroule en deux temps. Le premier est le véritable face à face du père et de la fille (v. 35-36), dans lequel Jephté prend conscience de la véritable nature de sa parole. Le second dialogue (v. 37-38a) et la petite partie narrative qui le suit (v. 38b-39) ouvriront comme une parenthèse dans le récit et ralentiront l'exécution du vœu. En effet, la fille négocie un délai pour pleurer sa virginité : "Que soit faite pour moi cette parole : laisse-moi deux lunes et j'irai et je descendrai sur les montagnes et je pleurerai ma virginité, moi et mes compagnes" (v. 37). Le délai est accordé, "va" dit le père (v. 38). Le thème de la virginité, repris dans le petit récit qui réalise mot à mot la requête de la fille, donne sa fonction à cette parenthèse. Le vœu, en lui accordant la victoire militaire et lui assurant le pouvoir politique, condamne Jephté à la stérilité.[40] Lui, fils de père inconnu, rejeton bâtard de la collectivité, se prive du seul lien qui l'inscrivait dans une lignée humaine. Si, paradoxalement, sa fille survit

[38] P. Trible, "The Daughter", 101.

[39] Cf. P. Trible, "The Daughter", 98-99, structure le passage sur la répartition entre discours direct et discours narratif.

[40] A. Wénin, "Jephté", 100.

dans la mémoire d'une célébration rituelle (v. 39-40),[41] Jephté s'éteindra sans laisser d'autre trace que lui-même. Mais revenons au premier dialogue (v. 35-36).

> [35]Lors donc qu'il la vit, il déchira ses habits et dit :
> "Ah ! *Ma fille*, tu m'accables ! C'est toi qui fais mon malheur !
> Mais moi, *j'ai ouvert la bouche pour YHWH* (פָּצִיתִי־פִי אֶל־יְהוָה) et je ne peux pas revenir."
>
> [36] Et elle dit :
> "*Mon père, tu as ouvert ta bouche pour YHWH*
> (פָּצִיתָה אֶת־פִּיךָ אֶל־יְהוָה),
> traite-moi selon ce qui est sorti de ta bouche (כַּאֲשֶׁר יָצָא מִפִּיךָ) après que YHWH t'a procuré la vengeance sur tes ennemis, les fils d'Ammon."

Le face à face s'exprime en parole : "ma fille... mon père." C'est précisément la relation intime de filiation que le vœu met en péril. Mais le père commence par accuser sa fille, par la rendre responsable du drame que sa propre bouche a engendré. Réaction spontanée du coupable qui, enfermé dans sa logique, transfère sur la victime le poids de sa colère. Mais aussitôt, il reconnaît sa faute : "j'ai ouvert ma bouche pour YHWH et je ne peux pas revenir." En effet, une fois un vœu émis, son auteur n'est plus maître de sa parole. Il ne peut que l'assumer, puisque la Loi de Moïse l'oblige à l'accomplir : "Lorsqu'un homme fait un vœu à YHWH ou s'impose par serment une obligation à lui-même, il ne profanera pas sa parole : tout *ce qui est sorti de sa bouche*, il le fera" (Nb 30,3 ; cf. Dt 23,22-24).[42] Sa fille elle-même, dans une obéissance incompréhensible ou admirable, lui rappelle cette obligation : "tu as ouvert ta bouche pour YHWH , traite-moi selon *ce qui est sorti de ta bouche*" (v. 36). Aucun replis sur elle-même, aucune colère ou dépression, elle est la parfaite antithèse de son père.[43]

Jephté reconnaît donc que sa parole l'a dépassé, elle lui a pour ainsi dire échappé : "j'ai ouvert ma bouche (פָּצִיתִי־פִי) pour le Seigneur." L'expression

---

41 Cf. P. Trible, "The Daughter", 106-107 ; A. Wénin, "Jephté", 102 ; C. Lanoir, *Femmes fatales*, 160.

42 Ainsi le récit apparaît-il comme une exhortation à accomplir un vœu fait au Seigneur : R.G. Boling, *Judges*, 209 ; T.W. Cartledge, *Vows*, 184. Pourtant, dans ce cas précis, la Loi permettrait à Jephté de reprendre sa parole et de faire une offrande de substitution,, Lv 27,1-8. Pour H.D. Neef, "Jephta und seine Tochter", 213-217, le vœu de Jephté est une forme narrative de l'avertissement de Qo 5,3-4.

43 P. Trible, "The Daughter", 102-103 souligne cette réaction admirable de la fille. A. Wénin, "Jephté", 97, estime curieusement que la fille était au courant du vœu de son père et que sa sortie volontaire visait à accuser et à mettre à l'épreuve cet "homme ambitieux jusqu'à la cruauté." Il est difficile de trouver une confirmation narrative à cette hypothèse.

est énigmatique, et pourtant elle est la clef du lien – ou de la rupture – entre la parole et l'identité de Jephté. La formulation que l'on trouve ici, פָּצָה פֶּה (ouvrir la bouche), n'est pas très courante et surtout elle ne signifie que très rarement ouvrir la bouche pour parler, pour quelque chose qui est de l'ordre du discours cohérent.[44] Dans un seul cas פָּצָה signifie sans aucun doute parler, et il se trouve dans un contexte de vœu : "envers toi j'accomplis mes vœux, ceux pour lesquels mes lèvres s'ouvrirent (פָּצוּ שְׂפָתָי) et que ma bouchent a dits (וְדִבֶּר־פִּי) dans ma détresse" (Ps 66,13-14). Mais la formulation n'est pas tout à fait identique, car ce n'est pas la bouche qui s'ouvre mais les lèvres, alors que la bouche parle. Un autre passage évoque la parole : "Job ouvre sa bouche en vain (וְאִיּוֹב הֶבֶל יִפְצֶה־פִּיהוּ)" (Jb 35,16). L'expression ne recouvre pas l'idée d'une prise de parole cohérente, mais plutôt d'un discours insensé, vain et vide, c'est une bouche qui s'ouvre pour rien. Ailleurs ce sont les ennemis qui ouvrent leur bouche, mais pour émettre des bruits terribles ou pour dévorer (Lm 2,16 ; 3,46 ; Ps 22,14) ; s'il s'agit d'un discours, c'est une parole de destruction. L'expression signifie encore manger (Ez 2,8), ou gazouiller pour les oiseaux (Is 10,14). Elle a également une connotation claire de destruction : la terre qui ouvre sa bouche pour avaler et engloutir (Gn 4,11 ; Nb 16,30).[45] La formulation de Jephté convient bien aux circonstances.

Mais ce qui est plus étonnant encore, et que les commentateurs ne relèvent pas, c'est qu'il existe en hébreu un autre verbe qui signifie ouvrir : le verbe פָּתַח.[46] Or il s'agit précisément de la racine même du nom de Jephté, יִפְתָּח, qui signifie probablement "il (YHWH) a ouvert, il a libéré."[47] L'expression ouvrir la bouche פָּתַח פֶּה ou פָּתַח אֶת־פֶּה est fréquente. Si on la rencontre rarement dans un sens commun ou négatifs,[48] elle désigne le plus souvent un acte de parole, un discours rationnel et cohérent, voire même prophétique. Par exemple YHWH dit à Ezéchiel, "j'ouvrirai ta bouche (אֶפְתַּח אֶת־פִּיךָ) et tu leur diras : ainsi parle YHWH" (Ez 3,27) ; et même "YHWH ouvrit la bouche (וַיִּפְתַּח יְהוָה אֶת־פִּי) de l'ânesse et elle dit à Balaam" (Nb 22,28) ; Job au début de son grand discours : "Job ouvrit la bouche (פָּתַח אִיּוֹב אֶת־פִּיהוּ) et maudit son jour" (Jb 3,1) ; ou encore Job : "voici donc que j'ouvre ma bouche (פָּתַחְתִּי פִי) et ma langue parle" (Jb 33,2) ; ou

---

[44] Cf. V.P. Hamilton, "פצה", *NIDOTTE* 3, 653 ; H.D. Neef, "Jephta und seine Tochter", 214, n. 40 ; A. Wénin, "Jephté", 96, n. 11 ; W. Groß, "Jiftachs Tochter", 282-283.

[45] Il existe encore trois occurrences du verbe פָּצָה seul : Ps 144,7.10.11. Il a YHWH pour sujet et signifie délivrer, sauver.

[46] V.P. Hamilton, "פתח", *NIDOTTE* 3, 716-718 ; R. Bartelmus, "פָּתַח", *TWAT* 6, col. 831-852.

[47] C. Lanoir, *Femmes fatales*, 150 et 156, relève le jeu de mot entre פצה et le nom de Jephté, mais sans en souligner la portée interprétative.

[48] Elle signifie manger en Ez 3,2, ou crier en Ez 21,27. Deux fois nous trouvons également l'image de la terre qui ouvre sa bouche pour engloutir, Nb 16,32 et 26,10.

au contraire, de manière également prophétique, le serviteur du Seigneur reste muet, “il n’ouvre pas la bouche (וְלֹא יִפְתַּח־פִּיו)” (Is 53,7).[49]

Le jeu de mot est donc saisissant, plus encore je le crois révélateur d’une fracture dans l’identité de Jephté. Lorsqu’il avoue à sa fille avoir ouvert sa bouche pour YHWH, il utilise précisément – et délibérément ? – le verbe qu’il ne porte pas dans son nom (פָּצָה). Alors que son nom, יִפְתָּח (פָּתַח), dans ce contexte précis, évoquerait un acte de parole, le verbe qu’il choisit manifeste justement une réalité qui n’est plus de l’ordre du discours rationnel, mais qui résonne comme un rugissement, une non-parole qui dévore et détruit (cf. Ps 22,14). En ouvrant sa bouche, il engloutit sa fille dans la mort alors même qu’il porte en son nom, en son identité, la capacité de prononcer une parole prophétique, une parole de salut.

3. Conclusion : le prix de la parole

La parole humaine est un acte de communication par lequel le sujet du discours exprime et représente le monde dans un système de signes. Pour que les mots soient parole, pour qu’ils fassent sens et soient efficaces, ils doivent correspondre à la réalité signifiée et y trouver leur fondement. Le serment et le vœu sont un type de parole qui, en cherchant à avoir prise sur le réel de l’existence et à le modifier, engage la liberté humaine et met en jeu l’identité personnelle. Dans ce cas, la correspondance entre la réalité – que ce soit le monde extérieur, l’altérité de Dieu ou l’intériorité de l’identité – et le discours est encore plus essentielle. Le passage biblique de Jg 11 met en récit le prix existentiel d’une rupture entre parole et identité.

Les nombreuses ambiguïtés du récit se cristallisent autour de la parole de Jephté. La sentence d’exclusion originaire dont il est l’objet (v. 2) manifeste déjà une identité en rupture : absence de parents, rejet du clan qui conduit à une vie vagabonde de “délinquance” (v. 3). Pourtant, il sait user habilement de la parole pour négocier sa réhabilitation. Son discours persuasif – ou performatif – lui permet en effet de renverser sa situation sociale en accédant aux postes du pouvoir (v. 4-11). Sur la scène politique, brillant avocat du droit d’Israël, sa parole apparaît comme celle d’un véritable chef d’Etat (v. 12-28). La négociation diplomatique avec le roi d’Ammon engage pourtant la responsabilité et l’action d’un Autre. Fortement marqué théologiquement, le discours de Jephté apparaît comme l’expression de sa foi et paraît se fonder sur la réalité divine. Plus encore, il semble acquérir une dimension prophétique. Mais cette caractéristique nouvelle de sa parole manifeste en même temps son ambiguïté : ses mots sont-ils revêtus de l’autorité de YHWH, ou ne font-ils que simuler une adéquation à la Parole divine ? Le fait est qu’au moment d’appliquer le

---

[49] Voir encore Ez 24,27 ; 33,22 ; Ps 38,14 ; 39,10 ; 78,2 ; 109,2 ; Pr 24,7 ; 31,8 ; 31,9.26 ; Dn 10,16.

discours à la situation concrète (v. 29-32), à l'instant où les mots passent à l'épreuve de la réalité, il se produit entre eux comme un déchirement, une rupture. Dans son passage à la guerre, le prophétisme de sa parole ne lui suffit plus. Perte de confiance dans la réalité de ses propres mots ou mise en doute de la Promesse de YHWH ? Quoi qu'il en soit, il a besoin d'une autre négociation pour surmonter la dualité entre discours et réalité (v. 30-31). Comme s'il cherchait à se réfugier dans l'abstraction, loin du réel concret qui s'impose à lui. Ou plutôt tente-t-il, par un subtil marchandage, de rejoindre la réalité qu'il n'arrive pas à gérer. Si apparemment sa parole retrouve son efficacité (v. 32), c'est pour mieux révéler que son vœu est une négation de la parole (v. 35), un cri qui engloutit dans la mort. En ouvrant la bouche (פָּצָה) pour des mots qui ne correspondent pas à la réalité de son être (פָּתָח), il consomme la rupture entre parole et identité. En se reniant lui-même, il précipite dans la mort son prochain le plus intime et trahit celui dont le projet de libération et de salut est inscrit dans son nom יִפְתָּח, "il (YHWH) a libéré."

Das je verschiedene theologische Profil der Klagelieder und der Volksklagen

Othmar Keel
Universität Fribourg

Eine Analyse der Klagelieder und der sogenannten „Volksklagelieder" (bes. Ps 44, 74, 77, 79, 89, Jes 63/64) zeigt, dass es gerechtfertigt, ja geboten ist „Klagelieder" und „Volksklagelieder" gesondert zu diskutieren. Die Behandlung beider Gruppen als einer, etwa durch R. Albertz und M. Emmendörfer[1], führt zu einem Profilverlust, der verhindert, die Existenz dezidiert verschiedener theologischer Positionen im Juda der Exilszeit wahrzunehmen.[2]

1. Die Theologie der Klagelieder

Von den fünf Klageliedern reflektieren 1-2 und 4-5 die Zerstörung Jerusalems im Jahre 587/586 v. Chr. Das dritte hat eher den Charakter individueller Klage und Zuversicht, wenn sich diese in den V. 40-48 auch mit der Klage über den Untergang des Volkes verbinden. Jedes der vier Gedichte 1-2 und 4-5 entwirft ein eigenes Bild der Not. Sie haben aber auch vieles gemeinsam.

---

1 R. Albertz, *Die Exilszeit. 6. Jh. v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 7; Stuttgart: Kohlhammer, 2001) 117-135; M. Emmendörfer, *Der ferne Gott: Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur* (FAT 21; Tübingen: Mohr. 1998) 2-16.

2 Mit Adrian Schenker habe ich über 30 Jahre im gleichen Institut bzw. Departement gearbeitet. Bei aller Verschiedenheit der Lebensumstände, der Forschungsschwerpunkte und der theologischen Positionen glaube ich mit Dankbarkeit sagen zu dürfen, dass unsere Beziehung stets von Respekt und Sympathie geprägt war, wie sie unter Leuten herrschen sollte, die sich ihrer Kreatürlichkeit bewusst sind. Ich freue mich, ihm diesen Beitrag widmen zu dürfen.

1.1. Gemeinsame Züge der Klagelieder 1-2 und 4-5

In allen steht das Elend der Menschen nach der Katastrophe im Zentrum. Im Einzelnen werden genannt der Verlust von Leben, Wohlstand, Besitz und Ehre durch Tod, Vergewaltigung, Deportation und Verarmung, die schweren Lebensbedingungen, vor allem der Hunger, die Ausplünderung, Unterdrückung und Demütigung durch die Sieger in allen Lebensbereichen und besonders die Schadenfreude der alten Rivalen (1.5.7.21; 2,16; 4,15).

Die emotionale, von den Klageliedern stark betonte Seite der Verwüstung Jerusalems, des Zion mit Tempel und Palast, und der Not des Volkes äussert sich in der Personalisierung dieser Grössen als „Tochter Zion", die bald als zerstörte Stadt (Klgl 2), bald als Frau, die zur Witwe geworden und von ihren Verehrern und Liebhabern verlassen und ohne Tröster ist (Klgl 1), beschrieben wird.

In all diesen Minderungen erfährt man ein feindseliges aggressives Verhalten JHWHs, den Zorn des eigenen Gottes (1,14f; 2,1f.4f.17.21; 4,11.16; 5,22; vgl. 3,7.9-13). Dieser wird nur teilweise durch eigene Vergehen gerechtfertigt. Vag und generell werden diese als Trotz und Sünde bezeichnet (1,5.8f.14.20; 4,6). Konkreter wird auf die Irreführung durch Propheten und Priester verwiesen, die falsche Sicherheit vorgaukelten (2,14) bzw. die Gerechten, die davor warnten (?), ermorden liessen (4,13). Thematisiert wird als Ursache für die Katastrophe auch die Hoffnung auf Verbündete, die sich als unzuverlässig erwiesen (1,7; 4,17). Gelegentlich geschieht das mittels der Metaphorik von den treulosen Liebhabern (1,2.19), die vor allem Ezechiel bis zum Exzess benützt hat (Ez 16 und 23). Konkret werden Ägypten und Assur genannt, denen man die Hand zum Bündnis gereicht hat (5,6f). Die Klagelieder bleiben auch in der Schuldfrage ihrer impressionistischen Darstellungsweise treu.[3] Sie präsentieren kein geschlossenes Konzept, sondern evozieren kurz verschiedene Positionen.

Verletzungen des Ausschliesslichkeitsanspruchs JHWHs, im Deuteronomistischen Geschichtswerk praktisch der einzige Grund für die Katastrophe, werden mit keinem Wort erwähnt. Im Gegensatz zur forcierten und ziemlich künstlichen Beschuldigung Manasses in 2 Kön 21 (vgl. auch 2 Kön 23,26f; 24,3f) und im Gegensatz zu den Anklagen gegen die letzten Könige Judas in den Büchern Jeremia (Kap. 22) und Ezechiel (bes. Kap. 17 und 19) werden König und Königtum in den Klageliedern nur positiv erwähnt (2,2.6.9; 4,20), spielen aber keine grosse Rolle. Die Texte machen kaum Zugeständnisse an die Theologie eines Jeremia oder Ezechiel. Wenn in Klgl 2,14 (evtl. auch in 4,13) an die Gegner dieser beiden Propheten

[3] K.M. Heim, „The Personification of Jerusalem and the Drama of Her Bereavement in Lamentations", *Zion, City of Our God* (Hg. R.S. Hess, G.J. Wenham; Grand Rapids: Eerdmans, 1999) 129-169.

erinnert wird, dann nicht um Jerusalem Schuld zuzuweisen, sondern im Sinne einer Schuld gewisser Propheten an Jerusalem.

1.2. Christliche Fehlinterpretationen der Klagelieder

Der oder die Verfasser der Klagelieder hätten das Fazit von R. Albertz kaum verstanden: „Mit seinem politischen Eingreifen gegen die Stadt hat Jahwe zugleich die Richtigkeit dieser beiden wichtigen Linien der offiziellen Jahwereligion (Zions- und Königstheologie) in Frage gestellt, er hat sich selber von seiner falschen theologischen Vereinnahmung distanziert".[4] Was immer der Albertz'sche JHWH mit der Zerstörung Jerusalems wollte, jedenfalls ist das nicht das Fazit der Klagelieder. Sie wollen ein Ende des Elends, ein Ende des Hohns der Nachbarvölker, und weniger dringend die Wiederherstellung ihres religiösen Symbolsystems, des Tempels und – wenn möglich – auch des Königtums, sonst nichts. Schon C. Westermann hat behauptet, in den Klageliedern würde das ganze Volk die Botschaft der Gerichtspropheten bejahen.[5] Daran hätte dann Deuterojesaja seine Heilsbotschaft anknüpfen können. Aber wenn Deuterojesaja den Inhalt der Klagen des exilierten Israel zusammenfasst, lässt er Zion sagen: „Mein Weg ist vor Jahwe verborgen, mein Recht entgeht meinem Gott" (Jes 49,14) und „Jahwe hat mich vergessen" (Jes 49,14). Von Übernahme der Botschaft der Gerichtspropheten ist da kaum die Rede.

Noch krasser als Albertz und Westermann verkennt O. Kaiser[6] die *Botschaft* der „Klagelieder", wenn er sie auf eine paulinisch-lutherische Erlösungslehre vor dem Hintergrund der Erfahrungen der Nazizeit reduziert, indem er die paar entschuldigenden Worte, die sich da und dort in den Texten finden, zu den einzig wesentlichen erklärt und uns so den Blick auf die den Texten eigene Wahrnehmung des Geschehens verstellt, die wie jede Wahrnehmung eine beschränkte ist, aber als solche ihre Dignität hat und nicht auf das reduziert werden sollte, was man aufgrund der eigenen Lieblingsvorstellungen erwartet.

1.3. Zionstheologie und Wohnsitz JHWHs in den Klageliedern

Die Zerstörung des Tempels ist wie das Ende des Königtums in den Klageliedern nicht prominent präsent. Der Kult wird vor allem als Fest und Wallfahrt wahrgenommen (1,4; 2,6). Diese Sicht dürfte auf eine Tempelfröm-

---

[4] R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (ATD Ergänzungsreihe 8/2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992) 386.

[5] C. Westermann, *Die Klagelieder. Forschungsgeschichte und Auslegung* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1990) 188f.

[6] H.-P. Müller, O. Kaiser, J.A. Loader, *Das Hohelied, Klagelieder, Das Buch Ester* (ATD 16/2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, [4]1992) 110f.

migkeit zurückgehen, wie sie die Kultzentralisation gefördert hat. Der Zusammenbruch der Zionstheologie ist ein Thema der Klagelieder. Er betrifft aber primär das Ansehen der Stadt und ihre Uneinnehmbarkeit und weniger die Stellung JHWHs und die Theologie. In Klgl 2,15 werden die Feinde der „Tochter Jerusalem" zitiert, die sagen: „Ist das die Stadt, die man Entzücken der ganzen Welt (מְשׂוֹשׂ לְכָל־הָאָרֶץ Ps 48,3), Krone der Schönheit (כְּלִילַת יֹפִי; vgl. Ps 50,2) nannte?" Die ganze Menschheit hat es für unmöglich gehalten, dass Feinde in die Tore der Stadt eindringen könnten (4,12). Dadurch, dass JHWH seine Feinde sogar in seinen Tempel eindringen liess, hat er gegen seine eigenen Prinzipien gehandelt (1,10). Das ist mehr ein Motiv, JHWH zum Einschreiten zu bewegen, als ein Problem.

Ina Willi-Plein hat Recht damit, dass mindestens für die Klagelieder die „Zerstörung der Wohnadresse" kein grösseres theologisches Problem zu sein scheint.[7] JHWH hat schon immer im Himmel gewohnt. Seine Residenz auf Erden war immer eine Art „Zweitwohnung", die höchstens für die Menschen nicht für ihn von entscheidender Bedeutung war. Mit dem Himmel waren sowohl der Sturm- und Wetter- wie auch der Sonnengott eng verbunden, beides uranische Gottheiten (vgl. z. B. Ps 18,10; 29; Gen 19,24; 1 Kön 8,12f). In Bet-El wohnte Jahwe nicht in der Massebe. Diese markierte nur den Ort, wo eine unsichtbare Treppe zum Himmel bestand, wo JHWH wohnte (Gen 28,12f). Den Tempel in Jerusalem füllten die Säume JHWHs (Jes 6,1). Er selber ragte in den Himmel hinein. Vom Himmel her lacht er über seine Feinde (Ps 2,4). Vom Himmel her fährt JHWH auf den Zion herab (Jes 31,4b).

H. Niehrs Behauptung „Heaven becomes YHWH's dwelling place only in the period after the exile"[8] ist in dieser Eindeutigkeit falsch. In vorexilischen Texten agiert JHWH mit grösster Selbstverständlichkeit vom Himmel her (Gen 11,4f; Ps 2,4; 68,34; Dtn 33,26).[9] In der viel älteren ägyptischen Vorstellungswelt werden die verschiedensten Gottheiten „Herr" oder „Herrin des Himmels" genannt, „da der Himmel allgemein als eigentlicher Ort der Götter gilt"[10], auch wenn sie auf Erden eine stabile Residenz haben. In der ebenfalls viel älteren mesopotamischen Kultur verhielt es sich genau

---

[7] I. Willi-Plein, „Warum musste der Zweite Tempel gebaut werden?", *Gemeinde ohne Tempel: zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum* (Hg. B. Ego, A. Lange, P. Pilhofer; WUNT 118; Tübingen: Mohr Siebeck, 1999) 57-73.

[8] H. Niehr, „In Search of YHWH's Cult Statue in the First Temple", *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of the Book Religion in Israel and the Ancient Near East* (Hg. K. van der Toorn; Leuven: Peeters, 1997) 75.

[9] C. Houtman, *De Hemel in het Oude Testament* (Franeker: Wever, 1974) 264.

[10] E. Hornung, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973) 223-227; E. Hornung, „Himmelsvorstellungen", *Lexikon der Ägyptologie II* (Hg. W. Helck, W. Westendorf; Wiesbaden: Harrassowitz, 1977) 1217.

gleich. Der höchste Gott des Pantheons war An/Anu, der Himmel. Er war der Vater der wichtigsten Gottheiten. Bei ihm fanden sie sich zur Ratsversammlung ein.[11] F. Hartenstein spricht deshalb vorsichtiger davon, dass nicht von einem Aufenthalt im Himmel, sondern *von einem himmlischen Heiligtum mit explizit genanntem Gottesthron* erst in exilisch-nachexilischer Zeit die Rede sei.[12]

In den Klageliedern ist nicht explizit vom Wohnen JHWHs die Rede. Aber wenn lokale Angaben gemacht werden, dann agiert er von der „Höhe" her (1,13), einer Umschreibung für „Himmel".[13] Wenn er in 2,1 die Pracht Israels vom Himmel auf die Erde schleudert, dann muss er, um sie dorthin zu erheben und sie wieder hinunterzuschleudern, dort wohnen. Wenn er in 4,11 Feuer auf den Zion giesst, wie in Gen 19,24 auf Sodom, dann wohl wie dort vom Himmel her. Und wenn in 5,19 sein Thron von Geschlecht zu Geschlecht steht, dann nicht auf dem zerstörten Zion, sondern im Himmel (vgl. Ps 11,4; 33,13f; 103,19 u. o.). Explizit reden Klgl 3,41 und 50 vom Himmel als Wohnort Gottes (vgl. auch Jes 63,15). Was die Menschen in den Klageliedern primär beschäftigt, ist ihre eigene Notlage. Die Klagelieder sind viel weniger eindeutig Bittgebete als die sogenannten „Volksklagelieder". Sie fordern aber doch alle, wenn auch nur am Rande, JHWH auf, die Notlage wahrzunehmen und etwas daran zu ändern (1,9.11.21f; 2,20; 4,21; 5,1.20f).

2. Theologie der sogenannten Volksklagelieder

2.1. Gemeinsamkeiten zwischen Klageliedern und Volksklageliedern

Zwar verbinden eine Reihe von Themen beide Gruppen. In keinem Text der beiden Gruppen fehlt ein Hinweis auf den meist als unbegreiflich dargestellten Zorn des Gottes, der seine Stadt, seine Gemeinde, sein Volk verstossen bzw. sich von ihnen abgewendet hat (vgl. Klgl 1,12; 2,1.6.22; 4,11; 5,22; Ps 44,10.24; 74,1; 77,8.10; 79,5; 89,39.47; Jes 64,5.9). Ps 78,65a führt JHWHs Tatenlosigkeit zu Gunsten des Volkes wie Ps 44,24 auf „Schlafen" zurück. Ps 78,65b macht leider keine „theologische Grenzaussage" in dem Sinn, „dass die Realisierung von Gottes Zorn am ganzen eigenen Volk nur als Tat im destruktiven Rausch, gleichsam im Zustand

---

[11] M. Hutter, „Heaven", *DDD* (Hg. K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst; Leiden: Brill, [2]1999) 388f.

[12] F. Hartenstein, „Wolkendunkel und Himmelsfeste. Zur Genese und Kosmologie der Vorstellung des himmlischen Heiligtums JHWHs", *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (Hg. B. Janowski, B. Ego; FAT 32; Tübingen: Mohr, 2001) 125-179.

[13] Ps 102,20; H.-P. Stähli, „*rūm* hoch sein", *THAT* II, 758.

verminderter Schuldfähigkeit verständlich"[14] sei. Der Vers redet nicht davon, dass Gott wie im Rausch Israel gezürnt, sondern dass er sich, wie ein vom Wein begeisterter Held, aktiv für Israel einsetzen soll. Der in den „Volksklageliedern" gerügte irrationale Zorn JHWHs ist in Ps 78 kein Thema. Wenn er zürnt, zürnt er mit Grund (Ps 78,21f). Häufig aber unterdrückt er gemäss Ps 78 seinen gerechten Zorn und lässt Erbarmen walten (V. 38f).

Der deuteronomisch/deuteronomistische Fremdgötterkult ist als Ursache für die Katastrophe in den Volksklageliedern so wenig ein Thema wie in den Klageliedern. Ps 44,21f, der Fremdgötterkult explizit bestreitet, ist wohl sekundär. Dass JHWH der einzige wirksame Gott ist, der einzige, der diesen Namen verdient (Monotheismus), scheint eine etablierte, nicht erst in der Exilszeit errungene Überzeugung zu sein. Am archaischsten sind die Formulierungen in Ps 89,6-9, wo JHWH als eine Art Götterkönig erscheint. Aber seine Macht über die anderen Götter ist so unbestritten (vgl. Ps 82), dass von Monotheismus die Rede sein kann. Die meisten Formen des Monotheismus kennen Zwischenwesen wie Engel und Dämonen.[15]

In den Klageliedern und den Volksklageliedern werden Kriegsfolgen aller Art thematisiert. In Klgl 2; 5 und in Ps 79 stehen die Härten der Herrschaft einer Besatzungsmacht im Zentrum. Von Deportation ist allerdings kaum (Klgl 1,5.18) und von den Deportierten in Babylon in keinem dieser Texte die Rede, bestenfalls ganz knapp von Zerstreuung (Klgl 2,9; 4,16; Ps 44,12).[16] Die Zerstörung des Tempels und der anderen repräsentativen Bauten auf dem Zion ist ein wichtiges (Klgl 2; Ps 74; 79,1; 89,41; Jes 64,9f), das drohende Ende der „ewigen Dynastie" Davids ein weniger oft angesprochenes Thema (Klgl 2,9; 4,20, Ps 89) der Klagen und Forderungen. Im Zentrum stehen, bes. in den Klageliedern die Alltagsleiden eines vom Krieg heimgesuchten Landes.

2.2. Sondergut der Volksklagelieder

Neben den Gemeinsamkeiten zwischen den Klageliedern und Volksklageliedern überwiegen aber die Unterschiede. Drei grosse Themen bestimmen die Volksklagelieder, die in den Klageliedern weitestgehend fehlen:

1. Der Hohn der Feinde, der letztlich JHWH trifft,

---

[14] H. Spieckermann, *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen* (FRLANT 148; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989) 147.

[15] Vgl. A. Schenker, „Le monothéisme israélite: un dieu qui transcende le monde et les dieux", *Bib* 78 (1997) 436-448.

[16] Vgl. dagegen H.J. Boecker, *Klagelieder* (ZBK 21; Zürich: Theologischer Verlag, 1985) 16: „Da ist einmal das Geschick der Verbannung und der Verbannten besonders hervorgehoben".

2. die Ignorierung des eigenen Versagens und die Anmahnung eines Versagens Gottes,
3. der Rückbezug auf eine mythische Ur- und Heilszeit, die JHWH wieder herstellen soll, um das herrschende Chaos zu überwinden.

Jerusalem und der Zion werden in diesen Texten selten explizit genannt (Ps 74,2; 79,1.3). Aber das Heiligtum, der Königstitel für JHWH, die Daviddynastie sind untrennbar mit Jerusalem verbunden. Jerusalem ist das Zentrum des Kosmos, das dem Chaos von neuem abgerungen werden muss.

Zuerst zum Hohn der Feinde! Die biblische Gesellschaft war wie die antiken mediterranen Kulturen und die arabischen Kulturen bis heute „Kulturen der Ehre", in der die gesellschaftliche Anerkennung wichtiger war und ist als z. B. materieller Besitz oder Selbstverwirklichung. „Ehre könnte man als sozial angemessene Haltungen und ein sozial angemessenes Verhalten in einem Bereich beschreiben, in dem sich die drei sozialen Grenzen Macht, Geschlechtsrolle und Religion überschneiden" oder etwas konkreter: „Ehre bedeutet den Wert, den eine Person sich selbst gibt (d. h. auf den sie Anspruch erhebt), *und* den Wert, den eine Person in den Augen ihrer sozialen Gruppe hat".[17] Innerhalb einer „Kultur der Ehre" gibt es immer noch verschiedene Ausprägungen. Im Falle der judäischen Gesellschaft hat sich spätestens am Ende des 7. Jh. v. Chr. ein spezieller Ehrbegriff herausgebildet, der Ehre als Identität des Herrschaftsbereiches Gottes (Religion) mit dem der weltlich-politischen Autorität Israels (Macht) bestimmte. In Ermangelung eines besseren Begriffs kann man diese Gruppe als „nationalreligiös" bezeichnen.

2.3. Die Verhöhnung des Volkes als Verhöhnung Gottes

Der Ehrbegriff der Nationalreligiösen basierte auf der Erfahrung der assyrischen Belagerung von 701 v. Chr. und ihres Ausgangs, wie ihn die Hiskija-Sanherib-Erzählung darstellt (Jes 36-37; 2 Kön 18,13-19,37; 2 Chr 32) und wie er sich in der David-Goliat-Geschichte spiegelt (1 Sam 17). Der Anspruch einer fremden politischen Macht auf das Territorium, wo JHWH verehrt wird, wird als Verhöhnung der Ehre dieser Gruppe und der ihres Gottes empfunden. Einzig in diesen beiden Traditionen wird der Angriff auf Israel als „Verhöhnung des lebendigen Gottes" interpretiert (Jes 37,4.17; 1 Sam 17,10.25f). Die Wörter „Verhöhnen" und „Verhöhnung" (חֵרֵף, חֶרְפָּה) sind Schlüsselbegriffe der Texte dieser Gruppe. In M. Emmendörfers Aufstellung der wichtigsten Leitworte und Themen der alttestamentlichen Volksklagelieder, die „Klagelieder" und „Volksklagelieder" umfasst, fehlt dieser Begriff bezeichnenderweise.[18] Er wird auch in der

---

[17] B.J. Malina, *Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten* (Stuttgart: Kohlhammer, 1993) 40-66, bes. 42.

[18] M. Emmendörfer, *Der ferne Gott*, 296-301.

Exegese der einschlägigen Psalmen nicht angemessen beachtet. Da die heutigen westlichen Exegeten und Exegetinnen nicht in einer „Kultur der Ehre" leben, sehen sie auf diesem Auge kaum etwas.

In den Klageliedern ist zwar von der üblichen menschlichen Schadenfreude die Rede (1,5.21; 2,16). „Verhöhnung" (חֶרְפָּה) kommt nur gerade in Klgl 5,1 vor, „Verhöhnen" (חֵרֵף) überhaupt nicht. In den „Volksklageliedern" sind beide Begriffe zentral (Ps 44,14.17; 74,10.18.22; 79,4.12; 89,42.51f). In den beiden „Volksklageliedern", in denen die Basis חרף fehlt, in Ps 79 und Jes 63/64, kommt das gleiche Anliegen in einer anderen Terminologie zur Sprache. In Ps 79,6 wird JHWH aufgefordert seinen Zorn statt über Juda und Jerusalem über die Völker auszugiessen, die ihn nicht kennen und seinen Namen nicht anrufen, d. h. ihm die ihm zukommende Ehre nicht zuteil werden lassen, d. h. ihn verhöhnen. Mit Juda und Jerusalem sollte er sich identifizieren. Jes 64,1 fordert JHWH auf, seine Feinde, die mit den Feinden Judas identisch sind, das Fürchten zu lehren. Die Überlegenheit der Feinde Judas ist eine Verhöhnung nicht nur Judas, sondern auch des lebendigen Gottes. Das ist eine Sicht, die der heutiger Islamisten ähnlich ist, für die die wirtschaftlich-politisch-militärische Überlegenheit der Ungläubigen eine ständige Provokation darstellt, eine Verhöhnung ihres Glaubens.[19]

2.4. Die Ignorierung der eigenen Vergehen

Ist der „Zorn" JHWHs, der zum herrschenden Chaos und zur Verhöhnung durch die Nachbarn (Ps 44,14; 79,4.12, 89,42; vgl. 80,7) und Feinde geführt hat, begründet? In den „Klageliedern" finden wir eine ganze Reihe von Hinweisen auf Schuld, generelle Schuldbekenntnisse stehen nebst Hinweisen auf ganz konkrete Vergehen, wenn sie im Gesamt der Klagelieder auch keine zentrale Rolle spielen. In den „Volksklageliedern" spielen sie überhaupt keine. Nur ein massives Vorurteil, das davon ausgeht, dass die Gerichtspropheten rezipiert werden mussten, kann erklären, wie R. Albertz dazu kommt für „Sündenbekenntnisse im Gottesdienst" auf Ps 44; 74; 79; 89 und Klgl 5 zu verweisen.[20] In Ps 44,18-23 wird explizit und nachdrücklich bestritten, dass die gegenwärtige, schlimme Situation irgendetwas mit eigenen Sünden zu tun hat. Man hat den Bund in allen Punkten gehalten. Das Versagen liegt bei JHWH. In den Ps 74 und 89 wird Schuld zwar nicht explizit bestritten, eine solche wird aber auch mit keinem Wort angedeutet. Handlungsbedarf wird auch hier allein bei JHWH geortet. Sein wild wütender Zorn steht als Grund für die unbegreifliche Katastrophe der Zerstörung des Tempels (Ps 74) und der Davidsdynastie (Ps 89). An JHWH richten sich in diesen Texten die Fragen „Warum?", „Wie lange

---

[19] Vgl. A. Meddeb, *Die Krankheit des Islam* (Heidelberg: Wunderhorn, 2002) bes. 18-23.

[20] Vgl. R. Albertz, *Exilszeit*, 325.

noch?". Wenn überhaupt menschliches Versagen, Sünden ins Spiel gebracht werden, dann die früheren (Ps 79,8), die der Väter, die längst tot sind (Klgl 5,7). Und wenn Vergehen der Sprechenden thematisiert werden, liegt der Fehler letztlich doch bei JHWH: „Warum hast du gemacht, dass wir von deinen Wegen abirren (Kausativ!) und warum hast du unser Herz verhärtet (Kausativ), so dass wir dich nicht mehr fürchteten?" (Jes 63,17; vgl. auch 64,6). Auch das nicht gerade im Sinn der Gerichtsprophetie!

Der überraschende Sachverhalt ist wohl darauf zurückzuführen, dass die nationalreligiösen Kreise, die im Vertrauen auf JHWH den Aufstand gegen Nebukadnezzar gewagt haben (vgl. Jes 36-37; 1 Sam 17; Ps 48), bei den Klage- und Bittgottesdiensten, in denen diese Texte rezitiert wurden, tonangebend waren. Die Kreise, die den Aufstand trugen, stellten anscheinend allen Deportationen zum Trotz auch nach 587 v. Chr. die Mehrheit. Sie sahen den Grund für das Scheitern nicht im Sinne Jeremias und Ezechiels rational (vgl. Jer 26-28; Ez 17,15; Rebellion gegen Nebukadnezzar) und damit mindestens *auch* bei sich selber. Sie sahen den Grund in einem unbegreiflichen Zorn Gottes und in der Bosheit der Feinde, die davon profitierten. Dieser Zorn hatte aus ihrer Sicht letztlich gar nicht so sehr einzelne Menschen getroffen mit ihren eventuell begangenen Sünden, sondern den Zion als Wohnstätte JHWHs und das Königtum als Träger seiner Verheissungen. JHWH hätte seine Stiftungen verteidigen und aufrechterhalten müssen. Und wenn er das schon nicht getan hat, so soll er sie jetzt wenigstens wieder herstellen. Der trostlose Zustand kann und soll nicht „auf Dauer, endgültig" (לָנֶצַח) sein. „Auf Dauer" ist ein weiteres Schlüsselwort dieser Textgruppe (Ps 44,24; 74,1.10.19; 77,9; 79,5; 89,47; Klgl 5,20). *Warum* ändert er diesen Zustand nicht schnell? *Wie lange noch* will er es nicht tun (Ps 44,24f; 74,1.9-11; 79,5.10; 89,47; vgl. auch Ps 80,5.13; Klgl 5,20) und so seinen guten Ruf, die Ehre und den Glanz seines Namens verdunkeln und seine Anhänger und Anhängerinnen lächerlich machen? Das ist der Tenor dieser Texte. Sie sind durchwegs konservativ. Sie beklagen, soweit sie Klage sind, den Untergang des Früheren. Sie bestehen, soweit sie Bitte sind, auf der Wiederherstellung des Früheren und nehmen keinerlei andere Lösungen in den Blick.

2.5. Die Wiederherstellung der Verhältnisse der mythischen Urzeit

In den Klageliedern wird nach dem Muster der Toteuklage ein früherer Zustand dem jetzigen Elend gegenübergestellt, besonders in Klgl 4. Dieser frühere Zustand ist in den Klageliedern ein erfahrener, alltäglicher, „natürlicher" Zustand des Wohlergehens. „Die einst Leckerbissen schmausten, verschmachten auf den Strassen. Die einst auf Purpur lagen, wälzen sich jetzt im Unrat" (Klgl 4,5; vgl. schon 1,1: die einst so volkreiche Stadt ist einsam).

In den Volksklageliedern wird hingegen ein Ereignis der „Ur-" bzw. „Vorzeit" beschworen, mit dem JHWH die kosmische Ordnung begründet und sich zu ihr verpflichtet hat und mit dem er auch demonstriert hat, dass er in der Lage ist, Kosmos zu begründen und zu bewahren. Die Evokation einer mythischen Gründungszeit mit ihren konstituierenden Ereignissen scheint in den turbulenten Jahren nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels in Übung gekommen zu sein und Konjunktur gehabt zu haben. Das entsprechende Stichwort heisst קֶדֶם. Das Wort hat eine örtliche und eine zeitliche Bedeutung.[21] Im örtlichen Sinne ist קֶדֶם der „Osten", griech. ἀνατολή, der Ort des Sonnenaufgangs, jene Region, wo alles beginnt. Zeitlich ist es die „Urzeit, Vorzeit". In diesem Sinne wird der Begriff in den Volksklageliedern, den Klage- und Forderungsgebeten des Volkes gebraucht (Ps 44,2; 74,2.12; 77,6.12; 78,2f; 143,5; Klgl 5,21; Jes 37,26; 51,9; vgl. Ez 38,17; Mi 7,20).[22] Parallel zu קֶדֶם kann עוֹלָם „lange Zeit, Dauer, Vorzeit" stehen. Ein schwer verständlicher Satz in Dtn 33,27 bezeichnet den „Gott der Urzeit" als „Wohnung" und als Grösse, die die Erde von unten trägt. Es ist ein Weltbild, bei dem der Himmel bzw. der Tempel als sein Abbild auf Erden den Kern des Kosmos bildet, und göttliche Arme diesen Kosmos über den Chaoswassern halten. Ihre Aggressivität stellt eine ständige Bedrohung des Kosmos dar. Analog zu den יְמֵי קֶדֶם „Tagen der Urzeit" stehen die יְמֵי עוֹלָם „Tage der Vorzeit" (Jes 63,9.11; vgl. Ps 77,6; Jes 51,9), „beide Begriffe meinen", wie K. Koch sagt, „die Einheit von Schöpfung und Heilsgeschichte, ja lassen erkennen, dass der Hebräer zw. beiden gar nicht gedanklich zu trennen vermochte. Beide Ausdrücke weisen zurück auf eine abgeschlossene und dennoch in ihren Errungenschaften sich weithin durchhaltende Urzeit. Die Nähe zu dem, was die heutige Religionswissenschaft als mythische Urzeit herausstellt, liegt auf der Hand." Das *in illo tempore* Geschehene bleibt als mythisches Anfangsgeschehen im Gegensatz zu gewöhnlichen historischen Ereignissen wiederholbar und aktualisierbar.[23]

„Die Besonderheit der alttestamentlichen Vorstellung besteht" nach K. Koch „darin, dass von keinen Ereignissen zwischen Göttern die Rede ist."[24] Deutliche Spuren von solchen sind allerdings in Ps 89,6-9 (JHWH als Götterkönig) und im Chaoskampfmythologem noch vorhanden. Im grossen Ganzen wird allerdings „auch von dem einsamen Tun des einen Gottes

---

[21] T. Kronholm, „קֶדֶם", *TWAT* VI, 1163-1169.

[22] E. Jenni, „qædæm Vorzeit", *THAT* II, 588f; K. Koch, „Qädäm. Heilsgeschichte als mythische Urzeit im Alten (und Neuen) Testament", *Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze Band 1*, (K. Koch; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991) 248-280.

[23] Vgl. das Kapitel über „Die heilige Zeit und der Mythos der ewigen Wiederkehr" in: M. Eliade, *Die Religionen und das Heilige* (Salzburg: Müller, 1954) 438-462; Ders., *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr* (Hamburg: Rowohlt) 1966.

[24] K. Koch, „Qädäm", 262.

nicht anschaulich erzählend berichtet ... Vielmehr wird beschreibend angedeutet, wie Jahwä als hintergründige Wirklichkeit auf die Bühne einer Geschichte einwirkt, in der menschliche Gruppen und Personen als vordergründige Akteure erscheinen."[25] H.D. Preuss sieht in der Parallelisierung von Chaoskampf und Exodus eine Historisierung des Mythos.[26] Viel eher handelt es sich aber um eine Mythisierung des Historischen.[27]

K. Koch verzichtet explizit darauf, den Ursprung des Begriffs קֶדֶם zu erhellen. Er vermutet ihn in einem speziellen Zeitverständnis des Kults.[28] Dass das skizzierte mythische Zeitverständnis eine Rolle spielt, bleibt unbestritten. Die plötzliche Popularität des Begriffs scheint mit der Krise von 587 v. Chr. zusammenzuhängen. Da wurde anscheinend alles, was bisher war (Königtum, Tempel) als schon immer, als seit „Urzeiten" bestehend wahrgenommen und sein Verschwinden als Rückkehr zum dereinstigen, trostlosen Chaos erlebt. In Krisenzeiten, in Zeiten verschwimmender Orientierung erwacht die Sehnsucht nach der Festigkeit und Klarheit des Ursprungs bzw. nach dem, was dafür gehalten wird.

Das ewige „Heute" mythischen Gründungsgeschehens ist bereits der deuteronomischen Theologie wichtig: „Der Herr, unser Gott, hat am Horeb einen Bund mit uns geschlossen. Nicht mit unseren Vätern hat der Herr diesen Bund geschlossen, sondern mit uns, die wir *heute* hier stehen, mit uns allen, mit den Lebenden" (Dtn 5,2f). Das „Heute" (הַיּוֹם) der Gründungszeit ist ein wichtiger Bestandteil deuteronomischer Theologie (Dtn 4,39f). Den Begriff קֶדֶם benützt sie allerdings nicht. Die deuteronomische Theologie versucht die Entscheidungssituation des „Dereinst" als eine darzustellen, die für die gegenwärtig Lebenden fortbesteht. Sie leben im Verheissenen Land und müssen, wenn sie weiterhin da leben wollen, die Aufenthaltsregeln befolgen. Die exilszeitlichen Klage- und Forderungsgebete des Volkes aber fordern von JHWH, die Heilstaten der Ur- und Vorzeit zu wiederholen, bes. deutlich in Klgl 5, das ja den Volksklageliedern näher steht als den Klgl 1-2 und 4: „Mache unsere Tage neu, wie die der Urzeit" (Klgl 5,21). Die Schöpfung soll gleichsam von vorne anfangen.

In den Klageliedern werden keine solchen mythischen Heilstaten genannt. Zwar taucht in Klgl 1,7, einem vielleicht sekundären Vers, das Wort „Urzeit" (קֶדֶם) auf, aber nicht in Zusammenhang mit einer „Heilstat" wie in den Volksklageliedern. Es ist von den begehrenswerten Kostbarkeiten Jeru-

---

[25] K. Koch, „Qädäm", 261f.

[26] H.D. Preuss, „'ôlām", *TWAT* V, 1152.

[27] Vgl. O. Keel, *Vögel als Boten. Studien zu Ps 68,12-14, Gen 8,6-12, Koh 10,20 und dem Aussenden von Botenvögeln in Ägypten* (OBO 14; Freiburg Schweiz: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977) 21f Anm. 2; K. Kiesow, *Exodustexte im Jesajabuch. Literarkritische und motivgeschichtliche Analysen* (OBO 24; Freiburg Schweiz: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979) 174f.

[28] K. Koch, „Qädäm", 262.

salems die Rede, die es seit den „Tagen der Urzeit“ besessen hat. Koch möchte darin einen Hinweis auf die Zeit Davids und Salomos sehen.[29] Das ist möglich, aber der Begriff kann auch Luxusartikel wie Elfenbeinschnitzereien und kostbare Gewebe bezeichnen, wie sie in einer Residenzstadt als uralte Erbstücke oder als Neuerwerbungen zu finden sind (vgl. Klgl 1,10f). Ein zweites Mal erscheint קֶדֶם in Klgl 2,17. Da ist von Drohungen die Rede, die seit den „Tagen der Urzeit“ ergangen sind. Die Ausleger denken da mit Recht an die Drohworte der Propheten (Jer 23; Ez 13), auf die schon in Klgl 2,14 verwiesen wird.[30] Auch hier geht es in Zusammenhang mit קֶדֶם nicht um die Heilstaten der Urzeit, wie sie die Volksklagelieder im Visier haben, sondern um Dinge, die schon lange bekannt sind.

In den „Volksklageliedern“ erscheinen als „Heilstaten der Urzeit“ die Überwindung des Chaos im Sieg über den Drachen (Ps 74,13-15, 89,10-11), die Erwählung und Befreiung Israels in Zusammenhang mit dem Auszug aus Ägypten (Ps 74,2; 77,15-21; Jes 63,8f.11-13), die Landgabe (Ps 44,2-4; Jes 63,14; vgl. auch Ps 80,9-11), die Erwählung Davids und die Verheissungen, die Gott ihm gegeben hat (Ps 89,4f.20-38). Wahrscheinlich wurde auch der Tempel Salomos als „Heilstat der Urzeit“ aufgefasst. In Ps 24,7 und 9 werden die Tore bzw. die „Öffnungen“ des Tempels als עוֹלָם פִּתְחֵי bezeichnet.[31] In Ps 78 werden die Gründung des Tempels, den nicht Salomo, sondern Gott selber erbaut hat, und die Erwählung Davids (in dieser Reihenfolge!) als letzte Heilstaten der mythische Gründungszeit erwähnt (Ps 78,68-72).

Sieg über den Chaosdrachen, Königtum und Tempel sind gemeinaltorientalische Elemente des Kosmos. Exodus und Landgabe sind spezifischer israelitisch (vgl. allerdings Am 9,7). In ihrer historischen Einmaligkeit und Zufälligkeit erliegen sie auch leichter einem Verfallsdatum als die kosmischen Elemente. Deshalb wird der Exodus z. B. in Ps 77,15-21 dem Sieg über das Chaos angenähert und so mythisiert.

Das mythische Heilshandeln wird auch durch die Metaphern vou Hirt und Herde (Ps 44,12.23; 74,1; 78,70-72; 79,13; 80,2; Jes 63,13f) oder Begriffe wie „Erbe“, „Stamm deines Erbes“ bzw. „Stämme deines Erbes“ (Ps 74,2; 78,71; 79,1; Jes 63,17) evoziert. Diese Metaphern und Begriffe fehlen in den Klageliedern ausser נַחֲלָה in Klgl 5 (V. 2), das ja den Volksklageliedern, wie gesagt, generell näher steht als die anderen Klagelieder.

Der Verlust des Tempels und des Königtums bedeuten in dieser mythischen Welt eine Rückkehr ins Chaos (Lärm der Feinde an heiliger Stätte: Ps 74,4.23; Klgl 2,7; vgl. Klgl 1,10). JHWH hat dieses in der Urzeit über-

---

29 K. Koch, „Qädäm“, 258; vgl. Jes 64,10.

30 H.J. Kraus, *Klagelieder (Threni)* (BKAT 20; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1960) 48; W. Rudolph, *Das Buch Ruth. Das Hohelied. Die Klagelieder* (KAT 17,1-3; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1962) 225.

31 K. Koch, „Qädäm“, 260f.

wunden (Ps 74,13f; 89,10f) und die kosmische Ordnung geschaffen, die durch den Rhythmus der Zeit, durch Sonne und Mond bestimmt wird (Ps 74,16; 89,3.6). Von ähnlicher, den Kosmos ordnender „himmlischer" Qualität sind der Tempel und das davidische Königtum (Ps 89,37f; Ps 72,5.7.17).[32] Das Gegenüber von Chaos und Kosmos in Ps 74 und 89 erinnert an das babylonische Schöpfungsepos „Enuma elisch", bei dem der grosse Marduktempel in Babylon den Kontrapunkt zum Chaos bildet, das Marduk überwunden hat. Das Verschwinden des Königtums und die Zerstörung des Tempels haben Orientierungslosigkeit im Hinblick auf JHWH zur Folge. Das eigene Symbolsystem ist zerstört. Das der Feinde droht es zu ersetzen (Ps 74,4.9). Ihr Triumph stellt die Herrschaft JHWHs in Frage.

2.6. Datierung der „Volksklagelieder"

Wie sind die Klage- und Forderungsgebete des Volkes zu datieren? Sie sind stärker durchreflektiert und rhetorischer als die Klagelieder. Sie wollen weniger nur klagen und das Herz ausschütten (Ps 102,1) als jene. Sie wollen bei Gott etwas erreichen, ihn dazu bewegen, eine Restauration in Gang zu setzen. Von daher möchte man vermuten, dass sie vom Geschehen zeitlich stärker entfernt sind als die Klagelieder. Andererseits greifen sie Motive auf, die in der Debatte um den Aufstand oder Nicht-Aufstand gegen Babylon zw. 600 und 587 v. Chr. zentral waren, wie das Motiv der „Verhöhnung". Vielleicht haben sie z. T. ältere Texte benützt, die auf den Fall Samarias reagierten, wie B. Weber vermutet.[33] Die von den Volksklageliedern benützten Denkfiguren und ihre Elemente mussten jedenfalls kaum neu erfunden werden. H.U. Steymans möchte Ps 89 als ein Lied verstehen, „das in Jerusalem anlässlich der Bestattung der Könige gesungen wurde".[34] Dabei übersieht er, dass das Königsorakel als Verheissung für die Frommen (Ps 89,20) in neuassyrischen Königsorakeln keine Parallele hat und Jes 55,3 nahesteht. V. 20 stellt vielleicht einen späteren Zusatz dar. Aber auch die Beschwörung einer mythischen Urzeit (קֶדֶם, עוֹלָם), die wieder hergestellt werden soll, lässt sich für die vorexilische Zeit nicht belegen und hat, soweit ich sehe, in den neuassyrischen Königsorakeln keine Parallele, soweit sonst neuassyrische Einflüsse zu finden sein mögen.

R. Albertz versuchte – z. T. in Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen – Klagelieder und Volksklagelieder Text um Text genau zu datie-

---

[32] Vgl. das Stück von E. Ionesco, *Le roi se meurt*, dt. Der König stirbt 1962, in dem der Tod des Einzelnen, der als König stilisiert ist, kosmische Dimensionen gewinnt.

[33] B. Weber, „Zur Datierung der Asaph Psalmen 74 und 79", *Bib* 81 (2000) 521-532.

[34] H.U. Steymans, „'Deinen Thron habe ich unter den grossen Himmeln festgemacht'. Die formgeschichtliche Nähe von Ps 89,4-5.20-38 zu Texten vom neuassyrischen Hof", *„Mein Sohn bist du" (Ps 2,7). Studien zu den Königspsalmen* (Hg. E. Otto, E. Zenger; SBS 192; Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk, 2002) 244.

ren. So situiert er Ps 44 zw. 597-587 v. Chr, „da von keiner Zerstörung Jerusalems oder des Tempels die Rede ist", Ps 89 kurz nach 562, dem Jahr der Begnadigung Jojachins.[35] F.L. Hossfeld will Ps 89 nach 515 v. Chr. datieren. Von einem Davidbund sei neben Ps 89,40 noch in 2 Sam 23,1-7 (letzte Worte Davids); Jes 55,1-5; Jer 33,19-22; 2Chr 13,5; 21,7 die Rede, „alles wohl exilische bis nachexilische Stellen". Der Davidbund, wie ihn Ps 89 auffasst, stehe der deuteronomischen Bundesvorstellung sehr nahe (vgl. Dtn 7,9.12). Ps 89 weise viele Gemeinsamkeiten mit den anderen Volksklageliedern auf. Die Trias „Arm, Hand und Rechte" von 89,14 (vgl. V. 11.22.43) findet sich auch in Ps 77,11.16.21 in Bezug auf den Exodus und in Ps 44,3f auf die Landnahme. Der Ausdruck „treulos handeln an" komme nur in Ps 89,34b vor und in 44,18, das Thema des Sich-Ändern Gottes in 89,35b und 77,11. Das alles legt eine Datierung von Ps 89 in die Exilszeit nahe oder steht ihr mindestens nicht im Wege. Der entscheidene Grund für Hossfeld, den Ps *nach* 515 v. Chr. anzusetzen, ist die Nichterwähnung des Tempels. Der fehlende Tempel müsste erwähnt werden.[36] Dieses und ähnliche, häufig vorgebrachte *argumenta e silentio* verfangen nicht, weil die Volksklagelieder durchwegs auf ein Thema oder wenige Themen beschränkt sind. So spricht Ps 74 eindringlich von der Zerstörung des Tempels, aber nicht vom Ende des Königtums. Ps 77 vom Exodus aber nicht von der Landnahme, Ps 44 von der Landgabe aber nicht vom Exodus usw.

Irmtraud Fischer hat für Jes 63,7-64,11 eine Datierung zwischen 560 und 540 v. Chr. zu begründen versucht.[37] Andere haben Datierungen zwischen 530-520a, am Ende des 5. oder am Anfang des 4. Jh. oder in die frühhellenistische Zeit vorgeschlagen.[38]

Wir werden uns damit begnügen müssen, dass die Klage- und Forderungsgebete des Volkes im Wesentlichen in die Exilszeit gehören und mit der einschneidenden Krise zurechtzukommen versuchen, in der das, was Gott bei der Gründung der Erde bzw. Israels in „Urzeit" geschaffen hat, zerstörte oder zerstören liess. Damit hat er die Verhöhnung Israels und seine eigene durch Nachbarn und Feinde provoziert. Mit dem Wiederaufbau des Tempels und Jerusalems war diese Provokation im Wesentlichen beseitigt.

---

[35] R. Albertz, *Exilszeit*, 119f.

[36] F.L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalmen 51-100* (HTKAT; Freiburg i. Br.: Herder, 2000) 585-587.

[37] I. Fischer, *Wo ist Jahwe? Das Volksklagelied Jes 63,7-64,11 als Ausdruck des Ringens um eine gebrochene Beziehung* (SBB 19; Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk, 1989) 199f.255f.

[38] Vgl. dazu R. Albertz, *Exilszeit*, 121.

Nachbemerkung

Das fundamentalistisch-mythische Überspringen des garstigen Grabens der Geschichte, das in der Krise der Exilszeit, wie die Volksklagelieder nahelegen, eine Blüte erlebten, findet man immer wieder, nicht nur als Forderung an die Gottheit, sondern säkularisiert als politische Ansprüche bestimmter politischer Gruppierungen, die an Ereignisse anknüpfen, die 3000 Jahre früher geschehen sind, als ob diese sich gestern ereignet hätten. Diese Anknüpfung geschieht, wie in den Volksklageliedern, unbekümmert um alles, was zwischen dem mythischen Gründungsereignis und der Gegenwart geschehen ist. So hat z. B. im Juli 1980 das israelische Parlament ein Gesetz verabschiedet, in dem es hiess, „das ganze und vereinigte Jerusalem ist die Hauptstadt Israels". Der britische Aussenminister bezeichnete dieses Gesetz als grossen Fehler. Menachem Begin antwortete darauf: „Als König David die Hauptstadt seines Königreichs von Hebron ... nach Jerusalem verlegte ... hatte die zivilisierte Welt noch nichts von der Stadt London gehört." Damit griff er ein Motiv auf, das Chaim Weizmann schon 1906 bei seinem ersten Treffen mit dem damaligen englischen Aussenminister Balfour benützt hatte, als er die zionistischen Ansprüche mit dem Satz begründete: „Mr. Balfour, wir hatten Jerusalem, als London noch ein Sumpf war".[39] Da wird in mythischer Weise an die Tage der „Urzeit" angeknüpft, und „König David" und „wir" werden fiktiv in eins gesetzt und daraus Besitzansprüche abgeleitet. Was hat Begin historisch betrachtet mit David zu tun? Nichts! Selbst wenn sich für ihn und seine Kabinettsmitglieder eine direkte Abstammung nachweisen liesse – was nicht vorstellbar ist – würde das nicht weiter helfen, denn Besitzansprüche sind nach Tausenden von Jahren verjährt. Wenn dem nicht so wäre, könnten Indianer Anspruch auf New York, ja das ganze Gebiet der USA erheben und ähnliches würde für Südamerika gelten, kurz die ganze Welt würde durcheinander geraten. Trotz ihrer Absurdität und trotz aller Säkularisierung leuchten solche mythischen Kurzschlüsse immer wieder ein. Der garstige Graben der Geschichte, die uns von Früherem trennt, wird selbst von sonst aufgeklärten Zeitgenossen und – genossinnen immer wieder übersehen.

---

[39] B. Wasserstein, *Jerusalem. Der Kampf um die Heilige Stadt* (München: Beck, 2002) 262f.

L'envoi en mission selon Mt 10,5-15 : à propos de quelques affirmations contraires[1]

Pierre Keith
Université de Fribourg

Ce petit essai s'intéresse à deux paires d'affirmations difficilement conciliables, contenues dans le premier évangile à propos de la mission. Il ne cherche pas à résoudre les tensions, et se limite à quelques observations inspirées de leurs contextes littéraires et théologiques. La première paire, célèbre, concerne l'ouverture subite de la mission des disciples à "toutes les nations" dans les dernières paroles du Christ qui semblent contredire un envoi jusqu'ici limité à Israël (comparer Mt 10,5-6 ; 15,24 et 28,16-20). La deuxième porte sur les conditions d'existence du missionnaire qui doit agir gratuitement, sans attendre de rémunération et néanmoins vivre de son engagement (comparer Mt 10,8 et 10).

1. Mission et minorité : un éclairage à partir du Sitz im Leben de l'évangile

Les difficultés et les obstacles intérieurs et extérieurs que la communauté matthéenne doit surmonter dans son évolution évoquent par certains de leurs aspects les défis auxquels est confronté le christianisme dans la société occidentale actuelle, par ricochet la manière de vivre le christianisme dans cette société. Ces défis se nomment entre autres, pour reprendre un vocabulaire journalistique, crise, évolution, transformation des valeurs, mondialisation. Or, ces paramètres qui évoquent la mutation d'un groupe reflètent, toute proportion gardée, des facteurs qui ont marqué la réalité sociale et religieuse à laquelle était confrontée la communauté matthéenne,

[1] Cet article est le texte révisé d'une conférence donnée à l'Université de Fribourg, le 19 avril 2004, lors de la semaine interdisciplinaire consacrée cette année-là à la mission. Dans le cadre de ces journées, nous avions la charge, Adrian et moi, d'introduire cette réflexion à partir du volet biblique. Je suis très heureux de pouvoir lui offrir aujourd'hui un prolongement de ce travail, sous la forme de deux propositions de lecture, et de le remercier par la même occasion pour ses encouragements et ses conseils.

et qui déterminent en partie la pensée de l'évangéliste dont un des objectifs est d'offrir à ses lecteurs des éléments de réflexion et de discernement.[2]

La communauté dont l'évangéliste se fait le porte-parole est à un tournant de son histoire, dans lequel elle négocie son identité entre un judaïsme en pleine restructuration après les événements dramatiques de 70, et un christianisme en devenir déjà largement tourné vers le monde des Gentils.[3] Cette redéfinition identitaire, qui rejaillit sur bon nombre des aspects de sa théologie, l'amène également à revoir sa conception de la mission. On imagine sans peine que le contenu, la manière ou les destinataires de cette mission deviennent ou redeviennent des sujets négociables à mesure que la polémique avec le judaïsme post-70 enfle et s'oriente vers une séparation irrémédiable. Comment continuer ? Comment exister dans un christianisme d'origine non-juive ? Comment ne pas s'étioler ? Comment s'ouvrir au monde sans négliger ses racines et ne pas perdre la conscience de son identité propre ? D'une façon générale, on est aux prises, en parcourant d'un bout à l'autre le premier évangile, avec une théologie en mutation. Il suffit pour s'en convaincre de considérer avec un minimum d'attention le début et la fin de l'évangile. Dans l'inclusion christologique qui l'encadre, en Mt 1,23 et en Mt 28,20, on présente Jésus Messie sur le registre du Dieu présent au milieu de son peuple. Dans la première occurrence, il est l'Emmanuel, et le narrateur interprète cette dénomination "Dieu avec nous," qu'il faut comprendre à cet instant de l'évangile "Dieu avec Israël." La même idée est répétée comme une promesse à la fin de l'évangile, dans les dernières paroles du Christ au moment de l'envoi en mission : "Et moi, je suis avec vous pour toujours, jusqu'à la fin du monde." Si l'idée exprimée est la même – celle de la présence de Dieu au milieu de son peuple – en revanche, les mots employés pour l'énoncer sont différents. Là où l'évangéliste parlait au début de son œuvre de la présence de Dieu avec Israël, il évoque à la fin la présence du Messie au milieu de son Eglise. L'idée est certes la même, mais les mots pour la dire ont changé. En l'occurrence, la réalité sur laquelle elle s'applique a évolué. Ce changement de vocabulaire est le signe d'une image de soi qui s'est transformée. On fixe à travers ce changement les deux pôles d'une évolution qui va du premier terme identifié à Israël au second qui est l'Eglise, l'assemblée des disciples convoquée par le Christ. Il s'agit de deux mondes parents en conflit, en voie de séparation, et que l'on cherche à maintenir liés.[4] Les

---

[2] Voir U. Luz, "L'évangéliste Matthieu : un judéo-chrétien à la croisée des chemins. Réflexions sur le plan narratif du premier évangile", *La mémoire et le temps. Mélanges offerts à Pierre Bonnard* (éd. D. Marguerat, J. Zumstein ; Le Monde de la Bible 23 ; Genève : Labor et Fides, 1991) 77-92.

[3] Pour une présentation synthétique des arguments, voir D.A. Hagner, *Matthew 1 – 13* (WBC 33a ; Dallas : Word Books, 1993) lxv-lxxi.

[4] Ulrich Luz utilise à ce propos une métaphore familiale et parle d'un conflit entre "frères et sœurs." Voir par exemple U. Luz, "Le problème historique et théologique de

premiers lecteurs de l'évangile de Matthieu étaient simultanément juifs et chrétiens. En tant que Juifs, ils ne sont pas prêts à se voir rejeter par leurs coreligionnaires. En tant que Chrétiens, ils fondent leur foi sur une nouveauté, l'Evangile du Christ. La dynamique sous-jacente aux choix d'écriture de l'évangéliste négocie le passage entre le neuf et le vieux en évitant de donner l'impression d'une rupture. Pour le dire autrement, un tel procédé de composition est mu par la conscience d'une identité en construction entre les deux pôles de l'évolution, et permet de maintenir liés ces deux mondes, celui dont on est issu mais dont on a été rejeté, et celui auquel on appartient désormais mais dans lequel on fait figure de minorité. Cette transformation est perceptible également à partir de la macro-histoire dans laquelle l'évangéliste situe son récit. Elle est en amont l'histoire particulière d'Israël, récapitulée dans la généalogie qui préface l'évangile (Mt 1,1-17), et elle est en aval l'histoire universelle de l'Eglise qui reste à écrire, et qui est annoncée par le Christ (Mt 28,16-20). L'auteur du premier évangile procède ainsi par assimilation pour exprimer sans les dire les changements et les mutations auxquels lui et sa communauté sont confrontés.

Cette transformation de l'identité rejaillit forcément sur la manière d'appréhender l'altérité. Le moins que l'on puisse dire à propos de l'évangile de Matthieu, c'est qu'il affiche une attitude complexe et ambiguë à l'égard des destinataires de la mission. A la fin de l'évangile, au moment de rapporter l'ultime envoi du groupe des Onze, les destinataires de cette mission sont identifiés à "toutes les nations." Dans le même évangile, au cours du ministère public, le groupe des Douze à peine institué est envoyé "aux brebis perdues de la maison d'Israël" avec l'interdiction formelle d'aller "dans le chemin des païens" (cf. Mt 10,5b-6). Le champ de la mission est limité exclusivement à Israël. Comment interpréter ces mandats contraires adressés au même groupe de personnes ? Un des éléments de la solution réside dans la distinction de deux périodes dans l'histoire du salut, en faisant la différence entre le Jésus terrestre dont le ministère était limité à Israël et le Christ à qui tout pouvoir a été confié sur la création.[5] Un autre élément de la solution apparaît si l'on essaie de préciser la réalité que recouvre l'expression "les brebis perdues de la maison d'Israël" dans le

---

l'antijudaïsme dans l'évangile de Matthieu", *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle* (éd. D. Marguerat ; Le Monde de la Bible 32 ; Genève : Labor et Fides, 1996) 127-150, ici 141-143 ; E. Cuvillier, "Matthieu et le judaïsme : chronique d'une rupture annoncée", *Foi et Vie* 32 (1993) 41-54.

[5] Une position rappelée par J. Nissen, *New Testament and Mission. Historical and Hermeneutical Perspectives* (Frankfurt am Main : Peter Lang, 1996) 21-36. Une autre gestion de la tension entre universalisme et particularisme est proposée par E. Cuvillier en tenant compte du mouvement narratif d'ensemble du premier évangile, voir E. Cuvillier, "Particularisme et universalisme chez Matthieu : quelques hypothèses à l'épreuve du texte", *Bib* 78 (1997) 481-502.

contexte dans lequel elle est employée en Mt 10,6. Celui-ci invite à lire le génitif comme un génitif partitif, et inscrit dans la marge une nouvelle conception des conditions d'appartenance au peuple de Dieu.

Parmi l'ensemble des remaniements apportés à ses sources par l'auteur du premier évangile, deux aménagements valent d'être relevés ici. D'une part, les deux événements de l'institution des Douze et de l'envoi des disciples, que l'on trouve dans les évangiles de Marc et de Luc séparés par plusieurs chapitres, ont été rendus concomitants par Matthieu de façon à ne former qu'un seul événement. D'autre part, l'auteur du premier évangile a également situé cet événement plus tard dans le déroulement du ministère de Jésus. L'institution des Douze et le discours missionnaire sont réunis et placés après les ch. 8 et 9 qui rapportent une série importante de miracles de Jésus. Ces miracles seront récapitulés après le discours sur la mission, en Mt 11,2, par l'expression "les œuvres du Messie" qui fonctionne à cet endroit comme un en-tête pour la séquence narrative constituée des ch. 11 et 12. Elle rappelle aussi la manière dont il faut comprendre l'action de Jésus, comme autant de signes adressés par le Messie à Israël. Or, un des points communs entre les bénéficiaires des miracles est leur marginalisation religieuse dans la société palestinienne, selon les critères du pur et de l'impur, à la façon de l'*am ha-aretz* – de l'habitant du pays exclu des bénédictions de l'Alliance. Un autre point commun est leur réintégration après l'intervention de Jésus dans le peuple de Dieu. Par son action, Jésus a renversé les barrières du pur et de l'impur, et il a défini nouvellement ce qui est du domaine de Dieu. Avec lui, ce n'est plus l'impureté qui est contagieuse mais la pureté, et à travers le particularisme extrême de son action, qui remet en cause une conception de la société palestinienne chère au parti des Pharisiens, il redéfinit en même temps les frontières du peuple de Dieu. Elles ne sont plus protectionnistes, comme celles élaborées selon les critères du pur et de l'impur, mais elles sont ouvertes et l'appartenance se mesure à la capacité de chacun à reconnaître en lui celui qui offre le pardon de Dieu. L'universalisme devient possible à partir de cette redéfinition du peuple de Dieu négociée avant l'institution des Douze. Leur envoi en mission vers "les brebis perdues de la maison d'Israël" porte en germe la globalisation de cette mission "à toutes les nations" telle qu'elle sera redéfinie par le Christ sur la montagne en Galilée. Pour le dire autrement, dans l'évangile de Matthieu, l'universalisation de la mission a ses racines dans une contextualisation et un particularisme poussés à l'extrême. La mission est réellement mission quand elle atteint la marge du peuple de Dieu, et qu'elle vise à dépasser une limite et à traverser une frontière. L'ouverture de la mission vers "toutes les nations" est légitimée par cette expérience particulière d'une mission première interne au judaïsme qui redéfinissait les conditions d'appartenance au peuple élu.

2. Mission et dénuement : l'économie du Royaume

Comme c'était déjà le cas avec le sermon sur la Montagne,[6] le deuxième discours de Jésus est précédé d'une introduction narrative particulièrement soignée. Son enjeu par rapport aux instructions missionnaires qui suivent est double. D'une part, les vv. 9,35 à 10,4 apportent un certain nombre de précisions. Ils disent qui a l'initiative de la mission, qu'est-ce qui la motive et la rend nécessaire, quelle est la manière dont les missionnaires sont appelés et qui ils étaient. D'autre part, ces versets décrivent la transition du ministère de Jésus à la mission de l'Eglise via les disciples, et présentent le passage de témoin sur le mode de l'imitation.

On peut distinguer deux parties dans cette introduction narrative. La première partie, formée des derniers versets du ch. 9, présentent l'envoyeur. Il est tour à tour le prédicateur de l'Evangile, le thaumaturge, le berger, et le Maître de la moisson qui envoie ses ouvriers. Elle précise également le cadre et la motivation de l'action. La phrase “il enseigne dans leur synagogue” nous apprend au moins deux choses : d'une part l'action de Jésus se situe dans les murs de la communauté juive ; d'autre part le groupe qu'il représente se distingue de cette communauté. Par ailleurs, son action est motivée par l'état de la foule présentée lasse et prostrée, à laquelle est appliquée l'image pastorale vétérotestamentaire “des brebis sans berger” (Nb 27,17 ; 1 R 22,17 ; ...). Jésus constate que ces foules, que sa renommée a attirées vers lui, ont un besoin plus grand que la guérison, qui est celui de l'enseignement et de l'accompagnement.[7]

Dans cette première partie de l'introduction, l'évangéliste combine deux images du monde rural, celle de la moisson et celle du troupeau sans pasteur. L'image de la moisson souligne l'urgence de la tâche (avec à l'arrière-plan une allusion au jugement de Dieu sur les nations à la fin des temps, cf. Es 17,4-5 ; Jr 51,33 ; Jl 3,13 ; ...). La mission est un moment qui n'attend pas. L'image du troupeau et de son berger met l'accent sur l'accompagnement et l'encadrement des personnes. La mission est une tâche qui s'inscrit dans la durée et qui porte le souci pastoral des commu-

---

[6] Bien que le propos de l'article ne concerne pas directement la composition du cadre narratif du sermon sur la Montagne, on trouvera néanmoins plusieurs indications pertinentes dans ce sens dans W. Carter, “Narrative/Literary Approaches to Matthean Theology : The 'Reign of the Heavens' as an Example (Mt 4.17–5.12)”, *JSNT* 67 (1997) 3-27.

[7] Pour plus de précisions sur la signification de la métaphore foule/brebis, voir J.R.C. Cousland, *The Crowds in the Gospel of Matthew* (NovTSup 102 ; Leiden : Brill, 2002) 86-94. Toutefois, l'identification qu'il propose de “la foule lasse et prostrée” en 9,36 avec “les brebis perdues de la maison d'Israël” en 10,6 n'est pas automatique. Le lieu n'est pas ici d'entrer dans cette discussion. En restant à la surface du texte, on constatera d'une part que les disciples sont invités à agir en imitant leur maître et donc aussi en faveur des exclus, puis d'autre part que la foule recouvre une réalité plus large qu'Israël selon 4,23-25 où elle est présentée une première fois.

nautés. Ces aspects liés de l'urgence et de la durée peuvent être rapprochés de la façon dont Paul concevait son engagement missionnaire. Il ne s'est jamais arrêté au seuil de l'action missionnaire, à faire de nouveaux croyants et à fonder de nouvelles communautés. Paul avait aussi le souci pastoral de ces communautés, les encourageant et les accompagnant dans leur développement.

Pour répondre à ce que l'évangéliste présente comme un déficit d'encadrement imputable aux responsables du peuple d'Israël, Jésus appelle douze disciples qu'il institue apôtres et dont il définit le rôle conformément au sens étymologique d'apôtres. Les douze apôtres sont ce que le mot signifie : douze disciples "envoyés" en mission.[8] On passe, dans la deuxième partie de l'introduction narrative (cf. Mt 10,1-4), de Jésus comme celui qui envoie, aux apôtres comme ceux qui sont envoyés. La définition de l'apostolicité en référence à l'envoi en mission est une caractéristique matthéenne qui n'est pas sans rappeler l'opinion de Paul, telle qu'elle ressort par exemple des épîtres aux Galates et aux Philippiens. Dans l'épître aux Galates, Jacques, Pierre et Jean sont appelés "les colonnes" de l'Eglise quand ils sont à Jérusalem (cf. Ga 2,9), et Pierre est désigné par cette circonlocution "l'apôtre de la circoncision" quand il est envoyé en mission auprès des Juifs de la Diaspora (cf. Ga 2,8). En Ph 2,25 Paul emploie le mot apôtre pour désigner Epaphrodite qui a été délégué auprès de lui par l'Eglise locale. Pareillement, dans l'évangile de Matthieu les disciples deviennent apôtres au moment où ils sont envoyés en mission.

Une fois le groupe constitué, Jésus les envoie et leur donne une série d'instructions et de recommandations nécessaires à leur nouvelle tâche. Le discours, qui couvre le reste du ch. 10, peut être organisé selon quatre parties[9] :

- vv. 5b-15 : les instructions proprement dites ;
- vv. 16-33 : les dangers encourus par les missionnaires ;
- vv. 34-39 : la condition de disciple ;
- vv. 40-42 : la promesse des récompenses eschatologiques.

La présentation de la tâche missionnaire commence par la limitation de ses champs d'application à Israël. Dans cette description, le monde est réparti en trois zones géographiques – le chemin des païens, une ville des Samaritains, et la maison d'Israël – qui rappellent la tripartition de l'envoi en mission au début du livre des Actes. Au moment de son ascension, le Ressusci-

---

[8] Mt 10,2 est la seule occurrence du mot apôtre dans l'évangile de Matthieu. En revanche, le mot disciple est employé soixante-douze fois et se trouve être le mot usuel pour désigner l'entourage immédiat de Jésus.

[9] Ce plan est proposé par E.C. Park, *The Mission Discourse in Matthew's Interpretation* (WUNT II.81 ; Tübingen : J.C.B. Mohr, 1995). Pour un autre découpage, voir par exemple D.J. Weaver, *Matthew's Missionary Discourse. A Literary Critical Analysis* (JSNTSup 38 ; Sheffield : JSOT Press, 1990).

té invite ses disciples à être ses témoins en Judée, en Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre. Dans les Actes, l'envoi annonce à la manière d'un programme la progression de la mission apostolique, qui verra correspondre à chaque champ missionnaire un groupe différent de missionnaires. Les chefs de file de ces trois phases missionnaires sont selon les Actes Pierre à Jérusalem, Philippe en Samarie, et Paul auprès des nations. Dans l'évangile de Matthieu, en restreignant dans un premier temps le champ missionnaire à "la maison d'Israël," l'évangéliste et sa communauté peuvent être comparés à ces Juifs chrétiens de Jérusalem qui n'envisagent pas un prosélytisme actif en direction des non-Juifs. Par ailleurs, l'énumération des zones géographiques est marquée par une progression "route, ville, maison," qui produit une focalisation vers ce qui est familier et qui permet des relations de proximité. L'enchaînement est répété dans le même ordre dans les vv. 9-13 et dans l'ordre inverse au v. 14 quand est envisagée l'attitude à adopter en cas d'échec de la mission et de mauvais accueil.

Après avoir délimité un cadre plus religieux que géographique pour la mission, Jésus continue ses instructions en précisant le contenu de l'action missionnaire et sa méthode. Le contenu est détaillé dans les vv. 7-8. Il n'est pas limité à une activité de parole, mais il comporte aussi des actes. Les gestes de guérison et d'exorcisme reçoivent d'ailleurs une place plus importante que la proclamation du message de Dieu. Leur première signification est certainement celle de l'imitation de l'action de Jésus, mais ces gestes rappellent également que le véritable noyau de la mission est la garantie du salut. L'un et l'autre, parole et geste sont de nature eschatologique. Le premier est la proclamation du Royaume. Le second la mise en œuvre des signes de l'ère messianique.[10] A la fin de ces deux versets, le contenu de l'action missionnaire est récapitulé par une maxime, au v. 8b, "vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement." Le principe de cette maxime est celui de la réciprocité à cette différence près avec la règle d'or, qu'elle n'est pas envisagée de manière horizontale, pour garantir une équivalence entre les individus, mais de façon verticale.[11] Elle se comprend dans la logique de l'économie nouvelle, inaugurée par la proximité du Royaume, qui est celle du don et de la grâce. Dans son étude de la règle d'or dans l'évangile de Luc, P. Ricœur montre comment l'économie du don est bâtie sur un "parce que." Sa logique n'est plus fondée sur un donnant donnant, dont le but est de recevoir en retour, mais sur une cause, un parce que : "parce qu'il vous a

---

[10] Les instructions répètent les miracles réalisés par Jésus : l'infirme en 8,5-17 ; 9,1-8.27-34 ; le mort en 9,18-26 ; le lépreux en 8,1-4 ; le possédé en 8,28-34.

[11] Ce changement de perspective pour le principe de réciprocité à l'intérieur de l'économie nouvelle du Royaume a été proposé par P. Ricœur dans une étude consacrée à la règle d'or telle qu'elle est formulée et présentée dans l'évangile de Luc, en Lc 6,31. Voir P. Ricœur, "The Golden Rule : Exegetical and Theological Perplexities", *NTS* 36 (1990) 392-397. Du même auteur, *Liebe und Gerechtigkeit. Amour et justice* (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1990).

déjà été donné, allez, faites de même et n'attendez rien en retour." Ce "parce que" sape le principe d'équivalence sur lequel se développe l'économie courante. Dans la perspective d'un agir basé non plus sur le but mais sur une cause, le mobile légitime de l'intérêt personnel disparaît et est remplacé par un autre mobile, celui de la réciprocité du don déjà reçu qui caractérise l'économie du Royaume. Sur le plan de l'expérience missionnaire, cette nouveauté transforme l'itinérance en imitation, la précarité en confiance et fait de ce mode d'existence un signe du Royaume.

Les deux versets suivants détaillent l'équipement du missionnaire itinérant. En fait, ils dressent essentiellement la liste de tout ce que le missionnaire doit éviter d'emporter avec lui. Entre les vv. 7-8 et 9-10, l'instruction progresse par paliers qui s'articulent l'un à l'autre à l'aide d'un thème qui sert de passerelle. La gratuité et la réciprocité du don laissent la place au dénuement et au renoncement. On est visiblement sur le même registre de la pauvreté et de la providence. Or, un peu plus loin le discours présente une affirmation contraire. La maxime "vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement" est difficilement conciliable avec le proverbe qui conclut les vv. 9-10, "car l'ouvrier est digne de sa nourriture." Les deux affirmations s'accordent pourtant si l'on quitte encore une fois la logique marchande dans laquelle est généralement lu le proverbe – tout travail mérite salaire – pour entrer dans une autre logique, celle de l'économie du don et de l'abondance qui caractérise l'avènement du Royaume. Si le missionnaire est dépendant des personnes vers lesquelles il est envoyé, en revanche il ne touche aucune rémunération en argent. Seuls l'hospitalité et l'entretien en nature lui sont garantis. Rien de plus que ce que ces personnes ont elles-mêmes reçu et qui les place dans la même logique de la réalité qu'elles viennent d'accueillir.

Cette logique du don et de l'abondance se retrouve enfin au niveau du thème qui nous fait passer au prochain point dans les vv. 11-15. L'idée est la suivante : les missionnaires sont dignes de leur nourriture, mais leur nourriture doit être fournie par une maison elle-même digne du salut eschatologique que les missionnaires ont la charge de lui proclamer. En revanche, s'ils ne sont pas accueillis, ils ne doivent pas s'attarder plus longtemps. Il n'y a pas de seconde tentative. Au contraire, ils sont invités à quitter le lieu immédiatement et à poser un geste symbolique qui marque leur indifférence quant au sort réservé à cet endroit. Dans ces versets, Jésus évoque beaucoup plus le rejet des missionnaires qu'un accueil favorable. Cet aspect négatif sera prolongé dans les deuxième et troisième parties du discours missionnaire qui insisteront tour à tour sur les dangers de la mission (vv. 16-33) et sur les conditions radicales de la vie du disciple (vv. 34-39).

Remarques conclusives

Face à la première mission chrétienne, les questions que nous sommes susceptibles de nous poser sont celles de son contenu, de ses motivations, de son histoire, des causes et des enjeux de son évolution, du public visé, de sa stratégie, ou des moyens mis en œuvre. Les observations que nous avons pu faire à propos d'affirmations concernant l'universalisme de la mission et sa gratuité montrent que les réponses apportées par l'évangéliste sont construites à l'intersection de deux valeurs qui portent chacune sur la manière de vivre le présent, l'annonce du kérygme du Royaume et l'urgence eschatologique à diffuser le message du salut.

Ancient Emendations in MT

Arie van der Kooij
Leiden University

1. In this contribution in honour of Adrian Schenker I would like to discuss a few cases of deliberate emendation in the masoretic text (MT) of the Hebrew Bible. As is well-known there is a tradition attested in several Jewish writings about cases of emendations, or corrections, in the Hebrew Bible. Recent research has made clear that the cases listed in the sources only in some instances reflect a genuine emendation, while in others it is more a matter of interpretation founded on techniques such as the *al-tiqre* device.[1] This tradition – the most ancient lists are found in Mekhilta of R. Ishmael and in Siphre Numbers – testifies in one way or another to the fact that the Hebrew text has been emended at some places, but in view of the fact that not all cases listed are to be seen as emendations this tradition only preserves the memory of the phenomenon in a modest number.[2] Apparently, the most ancient lists do not go back to scribal circles, which may have been fully acquainted with, or even responsible for, the emendations.

As has been pointed out by scholars, there are cases of deliberate changes in the MT which are not referred to in the (ancient) lists.[3] It is my aim to discuss a few instances of these changes with particular attention to the following questions : first, at which stage in the transmission history have they been introduced, and second, who might have been responsible for the early emendations. As to the former issue, scholars have suggested that roughly speaking these emendations are to be located in the period of the

---

1 See in particular C. McCarthy, *The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament* (OBO 36 ; Freiburg/Schweiz : Universitätsverlag, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1981).

2 Cf. C. McCarthy, *Tiqqune Sopherim*, 247.

3 See D. Barthélemy, "Les tiqquné sopherim et la critique textuelle de l'Ancien Testament", *Congress Volume Bonn 1962* (ed. J.A. Emerton ; VTSup 9 ; Leiden : Brill, 1963) 285-304 (republished in D. Barthélemy, *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament* [OBO 21 ; Fribourg/Suisse : Editions Universitaires, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1978] 91-110) ; C. McCarthy, *Tiqqune Sopherim*, 197-243.

the second century BCE up to the first or second century CE.[4] The instances to be discussed in this contribution have been chosen in order to try to provide an answer to both questions. The passages are Isa 10:32 and 19:18, and Deut 32:8, 43 (and related texts).

2. MT Isaiah contains a small number of readings which are the result of a deliberate emendation. Two of them are Isa 10:32 and 19:18.

2.1. The text of 10:32 contains the expression הר בית ציון, "the mountain of the house on Zion." The reading בית is unusual as part of this collocation. It should be בת as is not only the view of the later Masoretes (hence the Qere ; cf. Isa 16:1), but as is also attested by early witnesses such as 1QIsa[a], 4Q57 (4QIsa[c]), and 4Q161 (4QpIsa[a]). The reading בית represents a small but subtle change of the underlying בת, introducing in this way "the house," i.e. the temple, into the verse.

Interestingly, in one of the ancient versions, this reading has been taken seriously : the Targum (Tg) to Isaiah. It reads "(He stood over it shaking his head, waving back and forth with his hand) against the mount of the sanctuary which is in Zion" (טור בית מקדשא דבציון). According to the interpretation of Tg, Sennacherib, king of Assyria, is here the one who threatens the city and its temple with his armies, thereby boasting that this city is "fainter than all the fortresses of the peoples which I have suppressed with the strength of my hands." As is said in the next verse, Tg v. 33, God will "cast slaughter among his armies as grapes trodden in the press" (cf. Tg Isa 63:3!). Sennacherib seems to represent here the image of a Roman leader.[5] God will take vengeance on Rome and his armies for the destruction of the city in the year 70 ; cf. Tg Isa 34:8 ("a year of recompense, to take just retribution for the mortification of Zion" ; in v. 9 Rome is explicitly mentioned). So the last verses of Isa 10, as understood in the Tg, are a prophecy about the destruction of the armies of Rome, just before the appearance of the Messiah (11:1ff.). Compare also Tg Isa 10:27 : "the armies of the nations (i.e., Rome) will be shattered before the Messiah." The reading בית is best understood as related, somehow (see below), to this interpretation of the passage.

2.2. The second passage is Isa 19:18 where MT reads "One of these (cities) will be called 'City of destruction' (עיר ההרס)." The reading constitutes an

---

[4] Cf. D. Barthélemy, *Etudes d'histoire*, 369 ; C. McCarthy, *Tiqqune Sopherim*, 249.

[5] This is most likely in the light of passages such as Tg 1 Sam 2:5, Isa 54:1. It may well be that Sennacherib as image of a Roman leader is modelled after Titus (see L. Smolar and M. Aberbach, *Studies in Targum Jonathan to the Prophets* [New York : Ktav, 1983] 76f.). The idea of Chilton that the text may refer to Parthian or Sassanid hegemony (B.D. Chilton, *The Isaiah Targum* [The Aramaic Bible 11 ; Edinburgh : Clark, 1987] 27) does not recommend itself in the light of the passages just mentioned.

emendation of the original reading החרס, "the sun," which is attested among others by 1QIsa[a] and 4Q56 (4QIsa[b]). In this case too, Tg is of great interest. It reads "Of the city, the house of the sun, which is about to be desolate, it shall be said, This is one of them." Tg actually offers a rendering of both readings, החרס and ההרס, in this way reflecting a specific knowledge of the emendation. As has been argued by scholars, the emendation is to be related to the destruction of a Jewish temple in Egypt, in the year 73 by the Romans (see Josephus, *Jewish War* 7, 421.433-436).[6] As we know from Josephus (Jewish Antiquities 13,68), the founder of this temple, Onias, a member of the high priestly family (first half second century BC), claimed that the Jewish temple in Egypt (in Leontopolis) was fully legitimate, as it had been prophesied by Isaiah (i.e., Isa 19:18). So it seems that Tg reflects the opinion that although this temple might have been forsaid by Isaiah, the prophet also announced the destruction of this temple.

In both places, 10:32 and 19:18, Tg testifies to a specific knowledge of the emendations. As I have argued elsewhere, it is most likely that (proto-) Tg Prophets has been produced – at least its basic text – in the milieu of the "chief priests" (in Greek ἀρχιερεῖς, and in Aramaic אמרכליא),[7] presumably in the first decades of the second century AD.[8] Together with the high priest and the second priest they were the leading priests in office in the temple. Although after 70 they no longer had the temple as their institutional base, this does not mean that they had lost their authority in Jewish society.

The chief priests were responsible for the keeping of the sacred books in the temple (Josephus, *CAp* 1:29 ; see also Tg Zech 11:13), and it therefore is reasonable to assume that they were responsible for the emendations in the text of the books that were, and had been, kept in the temple. If indeed this was also the milieu in which Tg Prophets was produced, it explains why this text reflects a precise knowlegde of the emendations discussed

---

6 See e.g. R.P. Gordon, "The Targumists as Eschatologists", *Congress Volume Göttingen 1977* (ed. J.A. Emerton ; VTSup 23 ; Leiden : Brill, 1983) 113-130, 123f. ; D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, vol. 2, (OBO 50/2 ; Fribourg/Suisse : Editions Universitaires, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1986) 149.

7 A. van der Kooij, *Die alten Textzeugen des Jesajabuches* (OBO 35 ; Freiburg/Schweiz : Universitätsverlag, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1981) 197-203. On the priestly milieu of the targumim in general, see E. Katsumata, "Priests and priesthood in the Aramaic Bible", *JAB* 3 (2001) 139ff. It may well be that Tg Prophets was read in the elementary school (W.F. Smelik, *The Targum of Judges* [OTS 36 ; Leiden : Brill, 1995] 29), but the fact that is contains actualizing interpretations of prophecies points to the milieu of learned priests as translators (compare Josephus, *Jewish War*, 3.352).

8 A. Van der Kooij, *Textzeugen*, 192-197. For datings to the early (post-70) period, see e.g. K.J. Cathcart and R.P. Gordon, *The Targum of the Minor Prophets* (The Aramaic Bible 14 ; Edinburgh : Clark, 1987) 18 ; Smelik, *The Targum of Judges*, 74 ; E. van Staalduine-Sulman, *The Targum of Samuel* (Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture 1 ; Leiden : Brill, 2002) 46.

above. Since both emendations fit in with the interpretation of Tg̊ Prophets it seems likely that both changes in the text have been introduced in the official text kept in the temple, in the beginning of the second century CE. As to Isa 10:32, an additional element which is in favour of this assumption is the fact that the expression "the daughter of Zion" – the reading of the original text – is always taken by the targumist in the sense of "the congregation of Zion." And regarding Isa 19:18 one can imagine that the leading priests who were convinced that the Jerusalem temple would be rebuild in the near future (cf. Tg Isa 53:5) introduced the notion that the temple in Egypt would be destroyed, thus making clear that this temple was illegitimate.

Both new readings in Isaiah (10:32 and 19:18) are characteristic of the main and official tradition of the MT as they are attested by the later model codices such as L and A. Of course, as is clear from citations in rabbinic sources and from later, Medieval MSS, the primary readings still remained part of the transmission history.[9] It is noteworthy that the period of time in which both emendations have been made – the beginning of the second century CE – is also the time of the production of texts such as Mur XII Prophets, texts that show a remarkable agreement with the later MT.[10]

3. In this section I would like to discuss emendations that go back to an earlier period in the transmission history of the biblical text. They appear in the following passages in the Pentateuch :

- Gen 46:27 — MT "70 persons" - LXX "75"
- Ex 1:5 — MT "70 persons"
4Q1 (4QGen-Exod[a]), 4Q13 (4QExod[b]) "75 persons" (cf. LXX)
- Deut 32:8 — MT "the number of the sons of Israel"
4Q37 (4QDeut[j]) "the number of the sons of God" (cf. LXX)
- Deut 32:43 — MT "Rejoice you nations about his people
for he will avenge the blood of his servants
and will take vengeance on his adversaries
and make expiation for his land (and) his people"
4Q44 (4QDeut[q]) "Rejoice with him, you heavens,
bow down, all you gods, before him,
for he will avenge the blood of his sons
and take vengeance on his adversaries ;

---

9 See HUB Isaiah, *ad locum.*

10 See D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, vol. 3, (OBO 50/3 ; Fribourg/Suisse : Editions Universitaires, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1992) c-cii.

he will punish those who hate him
and make expiation for his people's land" (cf. LXX[11])

Barthélemy has pointed out that the scribal emendation in Deut 32:8 is related to corrections in Gen 46:20,27[12] and Exod 1:5, since all these corrections attest a great interest in the number of the 70 descendants of Jacob, Israel, instead of the number 75 in the earlier tradition. In an article on the ending of the Song of Moses, I have come to the conclusion that the editorial emendations in Deut 32:43 also belong to this group of corrected texts in the Pentateuch. It is to be noted that the shortening of v. 43 had the effect of yielding a total of 70 verse-lines in the Song of Moses (instead of 71 in the original version), which again is the number of the sons of Israel.[13]

Recently, in a detailed discussion of the readings in Gen, Exod and particularly in Deut 32:8, Himbaza argued that the corrections in Gen and Ex should not be seen as related to the emendation in Deut 32:8.[14] In his view, the former ones are better explained as due to harmonization with Deut 10:22 – a passage concerning 70 persons of Israel who went to Egypt – , and presumably to be dated in the Hasmonean era, whereas the correction in Deut 32:8 is of a much later date, viz. the first century CE. He bases this dating on the assumption that the new reading – "the sons of Israel" – was inspired by the interpretation of the expression "sons of God" (e.g. Gen 6:2) at that time, as referring to human beings (and not to angels). However, the difficulty with the view of Himbaza on Deut 32:8 is twofold : (a) the reading "the sons of Israel" is also attested by SamPent, a text tradition that is commonly held to go back to the first century BCE, and (b) the text of Deut 32:8 is about "the *number* of the sons of Israel," thus displaying an explicit interest in the issue of the number (70).[15] It therefore stands more to reason to consider the correction in Deut 32:8 as related to the ones in Gen and Exod, and, as I believe, to the emended version of Deut 32:43.

It seems likely that the text of Deut 10:22 has played an important role, since this text says, both in MT and in the LXX, that "your fathers went down to Egypt *seventy* persons" (cf. also 4Q138 ; 4Q143 ; 8Q3 and 8Q4).

---

11 LXX has two extra lines ; see A. van der Kooij, "The Ending of the Song of Moses : on the pre-masoretic version of Deut 32:43", ***Studies in Deuteronomy in honour of C.J. Labuschagne on the occasion of his 65th birthday*** (ed. F. García Martínez, A. Hilhorst, J.T.A.G.M. van Ruiten, A.S. van der Woude ; VTSup 53 ; Leiden : Brill, 1994) 93-100.

12 Unlike the LXX, MT does not mention the sons of Manasse and Ephraim. See D. Barthélemy, "Les tiqqnné sopherim", 301.

13 A.van der Kooij, "The Ending of the Song of Moses."

14 I. Himbaza, "Dt 32,8, une correction tardive des scribes. Essai d'interprétation et de datation", ***Bib*** 83 (2002) 527-548.

15 Furthermore, the interpretation of the expression "the sons of God" as human beings ("great ones," "judges") is not attested before the second century CE.

It is interesting to note that this text was part of the selection of passages that was characteristic of the most ancient phylacteries that have been found at Qumran. It concerns a selection of passages that seems to go back to the Hasmonean period. Anyhow, this may have been added to the interest in the number 70 as has been suggested by Himbaza.

But why this interest in "the number of the sons of Israel"? The text of Deut 32:8 is revealing in this regard as this text testifies to an emphasis on the significance of the people of Israel among, or for, the nations : "he (God) laid down the boundaries of *every people* according to the number of *the sons of Israel.*" The same applies to Deut 32:43 : "Rejoice you *nations* about *his people* ..." It has been suggested by scholars that the changes in Deut 32:8, 43 were due to demythologization, but this does not account for the overall element, viz. the issue of the number of the sons of Israel and the position of Israel among the nations.

One wonders when these emendations may have been introduced into the text of the Pentateuch. The fact that LXX Pentateuch, dating to the third century BCE, does not yet attest the new readings involved, whereas the SamPent – first century BCE – does, points to the second century BCE. Meyer has suggested that the textual changes in Deut 32:43 might be related to the politics of John Hyrcanus (135-104) and of Alexander Jannai (103-76). Both Hasmonean leaders were waging holy wars, "und (sc. haben) durch Zwangsbescheidungen das Land 'entsühnt', während andererseits die Nichtjuden entweder beseitigt oder des Landes verwiesen wurden."[16] According to Barthélemy, who also thinks of the (second half of the) second century BCE, the book of Jubilees reflects a plea for the correction of 75 into 70 (Jub 44:33). This suggests, as he puts it, "comme origine de cette correction les milieux sacerdotaux et piéistes entourant en ses débuts la dynastie hasmonéenne."[17] Unlike the suggestion of Meyer, the view of Barthélemy has the advantage of referring to a literary document of the time – Jubilees – which explicitly refers to one of the passages involved (Genesis 46). However, there is no reason to assume that Jub 44:33 pleads for 70 instead of 75. The text relates that the sons of Jacob who entered Egypt were 70 persons, and that five died in Egypt. The number five does not refer to five persons in addition to 70, but to five of them (cf. v. 29). Furthermore, Jub 44 offers a version of Genesis 46 which is in line with MT, and not with the Hebrew text underlying the LXX, for unlike the latter, Jub 44 does not mention the sons of Manasse and of Ephraim, just as in MT (see above, note 12).

---

[16] R. Meyer, "Die Bedeutung von Deuteronomium 32,8f.43 (4Q) für die Auslegung des Moseliedes", *Verbannung und Heimkehr. Beiträge zur Geschichte und Theologie Israels im 6. und 5. Jahrhundert v.Chr.. W. Rudolph zum 70. Geburtstage* (Hg. A. Kuschke : Tübingen : Mohr, 1961) 197-209, 205.

[17] D. Barthélemy, "Les tiqquné sopherim", 302f.

Since the book of Jubilees is usually dated about 150-140 BCE, the interrelated emendations have been made at an earlier date. I would suggest that they have been carried out together with other emendations in the Pentateuch, particularly the ones that reflect a great interest in matters of chronology. Scholars have pointed out that the chronology of the MT, esp. in Gen 5 and 11, has been edited in such a way that the restoration of the cult and the rededication of the temple in the year 164 BCE took place 4000 years after the creation of the world.[18] Just as in Isa 40-55 and in Haggai, the restoration of the temple cult was regarded as a most important event in world history, marking the beginning of a new era.[19] An emphasis on the significance of the people of Israel fits in well with this religious view (cf. texts such as Tobith 14:5b-6 and 2 Macc 1:10-2:18).

4. So far we have discussed a few cases of emendations, or corrections, in the early history, or more appropriately, "pre-history" of the MT. Although the number of cases is modest indeed, the above instances turn out to be of interest in view of the questions of date and milieu.

As to the former matter, they are of a different date : the cases in Isaiah (10:32 ; 19:18) go back to the beginning of the second century CE, but those in the Pentateuch (Deut 32:8, 43 and related passages) seem to have been introduced in the second century BCE, shortly after the rededication of the temple in Jerusalem. As to the matter of milieu, there is reason to believe that the cases in Isaiah have been made by leading priests of the time.[20] The same may apply to the emendations dating to the second century BCE (Deut 32:8, 43 and related texts). The leading priests were responsible for "the ancient books" that were kept in the temple.[21] Such an "official" milieu strongly suggests that we are dealing with corrections in a text that may be regarded as an "official" one.[22]

---

[18] See e.g. M. Rösel, *Übersetzung als Vollendung der Auslegung* (BZAW 223 ; Berlin-New York : De Gruyter, 1994) 129-144.

[19] For a strong interest in the chronology of world history in literature of the time, see K. Koch, *Das Buch Daniel* (EdF 144 ; Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980) 149-154.

[20] According to Jewish tradition, the corrections have been made by "the scribes" (cf. *tiqqune sopherim*). However, the term "scribe" is not clear : it may refer to a professional scribe (e.g. the scribes of the temple), but it can also refer to learned priests (e.g., Ezra ; and see J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus* [London : SCM Press, 1976] 233).

[21] For the expression "the ancient books" as referring to the books of the Hebrew Bible, see A. van der Kooij, "The Canonization of Ancient Books Kept in the Temple of Jerusalem", *Canonization and Decanonization. Papers presented to the International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions (LISOR), held at Leiden 9-10 January 1997* (eds. A. van der Kooij and K. van der Toorn ; SHR 82 ; Leiden : Brill, 1998) 17-40.

[22] Not to be equated with the "canonical" text, *pace* D. Barthélemy, *Etudes d'histoire*, 369.

In addition, the cases discussed are of a different type : the instances in Isaiah represent small, subtle changes, including a case of *Ketib / Qere*, whereas the changes in the Pentateuch attest another, less strict attitude towards the text. Particularly in view of the latter category, it is a pleasure to offer this modest contribution to the study of the textual history in honour of Adrian Schenker because he is the one who has drawn our attention to the issue of changes in the text of biblical books in the Hasmonean period.[23]

[23] See e.g. A. Schenker, *Septante et texte massorétique dans l'histoire la plus ancienne du text de I Rois 2-14* (CahRB 48 ; Paris : Gabalda, 2000).

Meine Augen haben ihr Heil gesehen (fast Lk 2,30). Das Mariengrab im Kedrontal als Ausdruck des christlichen Paradoxes vom Glauben aus dem Sehen des Abwesenden

Max Küchler
Universität Fribourg

„Er sah und glaubte." (Joh 20,8)
„Selig, die nicht sehen und doch glauben." (Joh 20,29)

Dass ein inhaltlich bestimmter Glaube aus dem Hören kommt, mag stimmen, denn ohne etwas vernommen zu haben, hat diese Art Glaube keinen Inhalt. Dass ich überhaupt glaube, mich also auf mehr gründe, als was so vorliegt, hat aber erfahrungsgemäss meist ganz andere Gründe. Oft ist es die Begegnung mit einer Person, deren religiöse Identität ich bewundernd wahrnehme, oder eine Geste der Zuneigung, deren Absichtslosigkeit auf eine spirituelle Dimension verweist, oder das Erlebnis von Schönheit und Harmonie, deren rein kausale Erklärung als Banalisierung der Wirklichkeit empfunden wird, oder auch der überraschende Kontakt mit einem Ort, dessen Faszination einen nicht mehr loslässt.

Die biblischen Texte kennen ganz verschiedene Situationen, aus denen Glauben, Vertrauen und Sich-auf-etwas-Anderes-gründen entsteht. Gewiss wird im Alten Testament von Gott her unglaublich viel gesprochen. Der Rahmen dieser Sprech- und Hörgeschehen ist jedoch stets ein Ereignis, das den Menschen in seinem gesamten Erfahrungsvermögen betrifft. Ein klassisches Beispiel ist die *Sinai-Offenbarung*, jene ideale Szene also, in welcher die alles begründenden Worte vonseiten Gottes an sein Volk ergehen: Da geht eine Phase der Vorbereitung, der kultischen Reinigung voraus; Fasten und Enthaltung steigern die Erwartung auf etwas grosses Erfüllendes hin – und im Hintergrund qualmt und grollt und flammt der Gottesberg (Ex 19). Während die „Erscheinung der Majestät JHWHs vor den Augen der Söhne Israels wie ein fressendes Feuer auf dem Bergesgipfel war" (Ex 24,17), „schauten die Ältesten den Gott Israels" über einem „Werk aus Lapislazuli und wie der Himmel selbst so rein, konnten aber wie sonst es-

sen und trinken" (Ex 24,10f). Ein anderes alttestamentliches und frühjüdisches Beispiel ist der *Tempel*, der – wie die ausführlichen Beschreibungen zeigen – ein einziges Festival der Sinne darstellte: Die Pracht der Materialien für die Augen, die Räucherwerke für die Nase, die Trompeten für die Ohren und das Opferfleisch für den Mund. Man kann begreifen, weshalb das pilgernde Hinaufsteigen zum Tempel des Herrn, dieser tätige Ausdruck jüdischen Glaubens, ein äusserst freudiges Ereignis darstellte: Der antike Mensch konnte dort den Gott Israels mit allen seinen Sinnen erfahren wie nirgendwo sonst im Alltag und auf der Welt.

Im Neuen Testament kommt diese Art von Gotteserfahrung zwar in die prophetische Kritik, wenn sie nur eine *Son et Lumière*-Veranstaltung darstellt. Dafür steht das eindrückliche Bild vom Propheten Jesus, der beim Erblicken des Tempels auf dem Ölberg nicht in das obligate, bewundernde Staunen der Pilger ausbricht, wie dies die Pilgertechniker von Jerusalem bei den verschiedenen *Skopoi* vorsahen, sondern zu weinen und zu wehklagen beginnt ob dieser prächtigen Stadt, die die Stunde ihrer Heimsuchung nicht erkannt habe (Lk 19,41-44). Dadurch dass im Neuen Testament als zentrale Quelle von Heilserfahrung eine Person tritt, wird zwar eine ganze, im Lauf der Jahrhunderte grossartig ausgestaltete Szenerie der Heilsvermittlung sekundär, Erfahrung von Heil aber keineswegs abstrakt. Es ist ja gerade ein Wesensmerkmal christlicher Glaubenserfahrung, zutiefst in die konkrete Zeit und Geschichte einer Person verhaftet zu sein. Personen sind aber immer konkrete Ereignisse von Begegnungen. So schildern die Evangelien das konkrete Ereignen von Heil nicht mehr auf dem Gottesberg oder im liturgischen Geschehen des Tempels, sondern in der Begegnung mit diesem Jesus von Nazaret. Ein klassisches Beispiel ist hier *Simeon* (Lk 2,25-32), der auf „den Trost Israels" wartet, geheimnisvoll wissend, „dass er den Tod nicht *sehen* wird, bevor er den Gesalbten des Herrn *gesehen* hat", und endlich im achttägigen Kind Jesus, das in den Tempel gebracht wird, den Trost Israels erfährt: „Meine eigenen Augen haben Sein Heil *gesehen*". Im Sehen geschieht hier Erfahrung von Trost und Erfüllung von Hoffnung, wobei der Erwartungshorizont keineswegs die schnelle Realisierung eines paradiesischen Zustandes oder der politischen Freiheit ist, wie die Propagandasprüche „Für die Erlösung Israels" oder „Für die Freiheit Israels" auf den Münzen der beiden jüdischen Kriege versprechen. Simeon fügt ja gleich das Wort vom „Zeichen, dem man widersprechen wird", an.

Als zweites neutestamentliches Beispiel kann das *Markusevangelium* stehen, in dessen dramatischem Aufbau das Sehen als Heils- oder Unheilserfahrung eine wichtige Rolle spielt: So wird der Weg Jesu nach Jerusalem durch zwei Blindenheilungen strukturiert, wobei der Prozess des Sehendwerdens in Mk 8,22-26 befremdend ausführlich dargestellt wird. Bei der Taufe, bei der Verklärung und schliesslich am Kreuz *sehen* Jesus (in einer persönlichen Vision), dann die engsten Jünger („abseits auf dem Berg für sich allein") und schliesslich der römische Hauptmann (auf Golgota), was

es heisst, Sohn Gottes zu sein. Dass der Hauptmann sein Bekenntis vom wahren Sohn Gottes gerade in dem Moment verkündet, „als er ihn so verscheiden *sah*", also am Tiefstpunkt menschlicher Erniedrigung, ist die unüberbietbare narrative Darstellung des christlichen Paradoxes vom Sehen als Heilserfahrung. Der Hauptmann sieht ja genau das gleiche wie die anderen, die um die Kreuze stehen und verlangen: „Steig herab vom Kreuz, damit wir *sehen* und glauben". Obwohl er keinen vom Kreuz Steigenden, sondern einen am Kreuz mit einem Schrei Versterbenden sieht, gelingt es ihm, die wahre Dimension des Geschehens zu erfassen. Als Sehender bestätigt er zugleich die Seligpreisung jener, „die glauben, obwohl sie *nicht sehen*" (Joh 20,29).

Bei der Arbeit an den Monumenten christlichen, jüdischen und moslemischen Glaubens in Jerusalem, habe ich stets eine ähnliche Grundstruktur angetroffen: Es sind Orte, Monumente, Gegenstände, zu denen man hingeht, pilgert, und wo man an dem, was man sieht, berührt, riecht und hört, das heilvoll erfährt, was nicht mehr da ist! Indem man daran mit allen Sinnen teilnimmt – wobei das Begehen der Orte besonders wichtig und hilfreich ist – partizipiert man am einstmals Geschehenen und kann Wohltuendes, Mutmachendes und Tröstendes erfahren. Darin liegt wohl die Faszination des Pilgerns: Jeder der zu einem Heilsort emporsteigt, hofft auf das Lapislazuli von Ex 24,10, das „wie der Himmel so rein ist", einen aber doch essen und trinken lässt.

Ich möchte dies am Beispiel des Mariengrabes im Kedrontal deutlich machen, obwohl auch die Grabeskirche im Innern der Stadt oder die Himmelfahrtsrotunde auf dem Gipfel des Ölbergs dazu geeignet wären. Alle drei Orte sind ja Pilgerziele, zu denen seit Jahrhunderten Menschen hingehen, um in heilvollen Kontakt mit jener Gestalt zu treten, die gerade an diesem Ort definitiven Abschied von uns genommen hat. Gerade die Abwesenheit der Person ist der Grund für ihre heilvolle Präsenz, die man zu erfahren sucht. Das Mariengrab im Grunde des Kedrontals ist zwar von den drei Orten der am wenigsten bekannte, bietet aber von seiner geschichtlich gewachsenen Anlage her ein Angebot, in der das Paradox des christlich verstandenen Glaubens durch Sehen (gerade des Abwesenden) für pilgernde Glaubenserfahrung ausserordentlich stark zum Ausdruck kommt.

1. Der Weg zum Mariengrab

Vom sogenannten Löwentor in der Ostmauer der Stadt, steigt man zum griechisch-orthodoxen Oratorium hinab, bei welchem das älteste Gedächtnis an den Tod des ersten christlichen Märtyrers Stephanus haftet, überquert auf der Jericho-Strasse das Kedrontal und gelangt dann zum nächsten kleinen Grabdenkmal, diesmal von *Mudschir ad-Din*, dem 1521 n. Chr. verstorbenen Jerusalemer Historiker, dessen „Geschichte Jerusalems und Hebrons" ein kostbares Kompendium der Sehenswürdigkeiten dieser Städte

am Ende der Mamelukenzeit darstellt. Danach führt links eine Treppe zu einem Vorplatz hinunter, an dessen nördlichem Rand sich ein typisches Kreuzfahrer-Portal erhebt, dessen Kirche man aber vergeblich sucht. Das Portal ist nur das südliche Ende einer grossen Zugangstreppe der Kreuzfahrerzeit, die zur über 7m tiefer liegenden, unterirdischen byzantinischen Kirche hinabführt, in deren östlichem Seitenarm die Grabesädikula Marias versteckt ist.

Auf diesem Weg von der Stadt in die Tiefe des Kedrontals durchschreitet man die 16 Jahrhunderte, die von Suleiman dem Prächtigen, dem Erbauer der Mauer, über die Kreuzfahrer und die byzantinischen Bauherren bis zu einer jüdischen Grabanlage aus der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems hinabreichen. Verstehen kann man diesen Ort, an dem Juden, Christen und Moslems mitgestaltet haben nur, wenn man auch in seine Geschichte hineinsteigt.[1]

2. Die Geschichte des Mariengrabes

2.1. Eine frühjüdische Grabanlage ...

Die archäologische Untersuchungen, besonders jene der Franziskaner im Jahr 1972, konnten zeigen,[2] dass hier in der Zeit des zweiten Tempels eine Grabanlage bestand, die auffallende Gemeinsamkeiten mit anderen jüdischen Gräbern Jerusalems der griechisch-römischen Zeit aufweist: Wie beim Säulengrab der *Bene Chesir*, etwas weiter unten im Kedrontal, führte von Norden eine Treppe zu einen Vorraum hinab, der Zugang zu den im Felsen hintereinander gestaffelten Grabkammern gab; und wie beim monumentalen Grab der Königin von Adiabene im Norden der Stadt lagen auf einer oberen Stufe Stollengräber und auf einer tieferen eine Gruppe von

---

[1] B. Meistermann, *Le tombeau de la Sainte Vierge à Jérusalem* (Jerusalem, 1903); M. Jugie, *La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge. Etude historico-doctrinale* (*Studi e Testi* 114; Città del Vaticano: Bibl. Apostolica Vaticana, 1944); C. Kopp, *Das Mariengrab. Jerusalem? – Ephesus?* (Paderborn 1955) = *TGl* 45 (1955) 81-94, 161-188; L. Heidet, L. Pirot, „Assomption", *DBSup* I, 644-664.

[2] Nach verschiedenen Vorläufern wie G. Zuallardo (1585p), Liévin de Hamme (1897), L. Tönessen (1900) und B. Meistermann (1903) haben die beiden Dominikaner L.-H. Vincent und F.-M. Abel, ohne irgendwelche Ausgrabungen vornehmen zu dürfen, die Kirche systematisch untersucht und vermessen: F.-M. Abel, L.-H. Vincent, *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire. Tome second: Jérusalem Nouvelle* (Paris: Gabalda, 1914-1926), 805-831; Pl. LXXXI-LXXXIV. Erst 1972 konnten die Franziskaner B. Bagatti, M. Piccirillo und A. Prodomo an der wegen einer Überschwemmung nötigen Restauration der Unterkirche und des Mariengrabes (durch die Griechen und Armenier) mitwirken und so erstmals wieder die ursprünglichen Felsformationen der Grabanlage sehen, vermessen und photographisch anfnehmen: *New Discoveries at the Tomb of Virgin Mary in Getsemani* (PSBF.Mi 17; Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1975).

Nischenbankgräbern. Die *Abb. 1* ist eine Rekonstruktion dieser ursprünglichen jüdischen Grabanlage nach den archäologischen Befunden am Ort und den beiden genannten ähnlichen Felsgräbern.

... mit einem speziellen Grab ... : Diese ursprüngliche Grabanlage wurde in einer zweiten Phase tiefgreifend verändert. Das Nischenbankgrab (C) wurde von den übrigen Gräbern so isoliert, dass es – ganz ähnlich wie das Grab Jesu, der Kuppelmonolith *Jad Abschalom* im Kedrontal und vielleicht die *Eleona*-Grotte auf der Anhöhe des Ölbergs[3] – als Felsblock frei stand und rundherum genügend Platz für Besucher vorhanden war. Der umliegende Felsboden musste dazu abgesenkt werden, wobei die benachbarten Gräber entweder abgetragen oder angeschnitten werden mussten (B). Das nun frei aus dem Felsen emporragende Grabdenkmal barg im Innern eine einzige Grabliege, zu welcher man durch einen kleinen W-Eingang gelangen konnte. Aussen wurde die Ädikula geglättet, verkleidet und mit Mosaiken geschmückt.

Alle diese Veränderungen zeigen deutlich, dass ein Grab aus einer grösseren unterirdischen Grabanlage herausgearbeitet wurde, um es ‚hervorzuheben', um es für Besucher zugänglich zu machen, ohne die Grabliege einfach den Blicken aller preiszugeben. Aus dieser ersten Phase der Heraushebung des Grabraumes gibt es keine archäologischen Hinweise, für welche wichtige Person diese Auszeichnung geschah. Wann diese Hervorhebung des Grabes geschah, ist nicht mit Sicherheit auszumachen.

Man ist zwar versucht, die Zugehörigkeit des Grabes mit der bekannten Regel zu bestimmen, dass die Gräber im Umkreis der Stadtmauern Jerusalems stets in Sichtverbindung zu jenen Orten im Innern der Stadt stehen, zu denen die Begrabenen zu Lebzeiten gehörten.[4] Dies stimmt vorzüglich für die vornehmen israelitischen Felsgräber Silwans gegenüber der Davidstadt auf dem Südosthügel, für die prachtvollen hellenistisch-römischen Priestergräber im Kedrontal am Fusse des herodianischen Tempels und für die Herodianergräber westlich gegenüber dem Königspalast Herodes des Grossen. Das hervorgehobene Grab nun, das uns interessiert, liegt gegenüber dem Schafteich im Innern der Stadt, an dem die Legende vom Haus der Anna und des Joachim, der Eltern Marias, haftet und in dem die Geburtsstätte Marias verehrt wird. Dieses Marienheiligtum kann aber erst ab byzantinischer Zeit nachgewiesen werden, wo ein sonst unbekannter Theodosius um 520 n. Chr. erstmals eine „Kirche der Herrin Maria neben dem Schafteich" er-

---

3 Aufweis und Beschreibung: M. Küchler, *Orte und Landschaften der Bibel, IV/2: Jerusalem* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, im Druck), *ad loca*.

4 K. Bieberstein, „Blickkontakt mit den Toten", *Archäologie in Deutschland* (1997/2), 12-17.

wähnt.[5] Die übliche Regel der Sichtverbindung kann hier im strikten Sinn erst ab byzantinischer Zeit gelten, als der Grabeskirche Marias im Tal das Heiligtum beim Schafteich im Innern der Stadt entsprach, „wo die glorreiche Anna Marien gebar"[6], ausser man nimmt diese Regel schon für die Zeit der mündlichen Lokaltradition Jerusalems an (was zu bedenken wäre).

... und einer möglichen judenchristlichen Geschichte: Aufgrund von Motivanalysen haben die Franziskaner B. Bagatti und M. Testa aufzuweisen versucht, dass die im 5. Jh. redigierten Legenden von der *Dormitio* oder vom *Transitus Mariae* (s. u. Abschn. 2) aus den *judenchristl.* Gruppen Jerusalems stammen: „Es genügt, die Vorstellungen vom ‚Christus-Engel', von der ‚kosmischen Leiter' oder den ‚sieben Himmeln' oder den ‚Geheimnissen' in Erinnerung zu rufen, die von den Vätern des 4. Jh. n Chr. hart bekämpft wurden, um klar zu sehen, dass das Dokument von Judenchristen stammt."[7] Dass die Vorstellungswelt dieser Texte in die judenchristliche Theologie der Jerusalemer Lokaltradition gehören kann, ist in diesem Fall nicht einfach abzulehnen. Wer den umstrittenen judenchristlichen Charakter dieser Texte annimmt,[8] gewinnt zur archäologischen Evidenz des ‚herausgehobenen' Grabes ein Dossier von Texten aus dem 1./2. Jh. n. Chr., in denen stets eine Grabstätte Marias „im Osten von Jerusalem", „auf den Feldern Joschafat", „im Tale Joschafat" oder „in Getsemani" erwähnt ist.

2.2. Die byzantinische, kreuzförmige Kirche mit der Grabesädikula Marias ...:

Der älteste Beleg für eine Marien*kirche* im Kedrontal taucht erst im 5. Jh. auf, also im Umfeld des Marien-Konzils von Ephesus (431 n. Chr.). In einer koptischen Lobrede, die dem Patriarchen Dioskur I. von Alexandrien

---

5 *De situ Terrae Sanctae* 8; H. Donner, *Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästinapilger (4.-7. Jahrhundert)* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1979) 210 (im Folgenden zitiert: H. Donner, *Pilgerfahrt*).

6 Sophronius von Jerusalem, Anakreontikon 20, Kolophon 5; H. Donner, *Die anakreontischen Gedichte Nr. 19 und Nr. 20 des Patriarchen Sophronius von Jerusalem* (SHAW.PH, Bericht 1981, 10; Heidelberg: Winter, 1982, 16 (Ed.); 25 (Übers.).

7 B. Bagatti, M. Piccirillo, A. Prodomo, *Discoveries* 14; vgl. F. Manns, *Le Récit de la Dormition de Marie (vatican grec 1982). Contribution à l'étude des origines de l'exégèse chrétienne* (PSBF.Ma 33; Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1989) 253 S.; 15 Faltblätter (unpaginiert); 10 Reproduktionen; X S.

8 B. Pixner Bargil, R. Riesner, *Wege des Messias und Stätten des Urchristentums. Jesus und das Judenchristentum im Lichte neuer archäologischer Erkenntnisse* (Giessen, Basel: Brunnen Verlag, 1991) 348-357. Entschiedenste Gegenposition nimmt ein: J.E. Taylor, *Christians and the Holy Places. The Myth of Jewish-Christian Origins*, (Oxford: Oxford University Press, 1993).

(441-451 n. Chr.) zugeschrieben wird, ist erwähnt, dass unter dem Jerusalemer Patriarchen Juvenal (422-458 n. Chr.) „das ganze Volk in der Kirche der heiligen Maria im Tal Joschafat versammelt war" (7,5).[9] Es ist anzunehmen, dass dies die Kirche war, die archäologisch als frühestes kreuzförmiges Heiligtum aufgewiesen ist (*Abb. 4*, schwarz), durch dessen nördlichen Arm – dem ehemaligen Zugang zum Grab der unterirdischen frühjüdischen Grabanlage (vgl. *Abb. 1*, N[1]), – man in den Hauptraum – den ehemaligen Vorraum – gelangte, und in dessen langem östlichen Arm – dem ehemaligen hintereinander gestaffelten Grabkammern – die isolierte Grabesädikula Marias stand.

... in ihrem älteren legendarischen Umfeld ...: In dieser Zeit sind die zahlreichen Legenden über den Tod und die Aufnahme Marias in den Himmel geschrieben worden, die zwar „die marianische Frömmigkeit nach dem Konzil von Ephesus reflektieren",[10] deren Traditionen aber aus der judenchristlichen Welt Jerusalems stammen können (s. o. Abschn. 1). Nach diesen in vielen Sprachen erhaltenen Texten vom „Entschlafen" *(dormitio)* und „Hinübergang" *(transitus)* Marias[11] stirbt Maria in Anwesenheit aller Apostel in Betlehem oder in Jerusalem (auf dem christlichen Sion). Während ihre Seele in den Himmel geleitet wird, wird ihr Leib in einem Trauerzug in das Tal Josafat gebracht, wobei es zu Handgreiflichkeiten mit einem Juden kommt. Im Tal wird Marias Leib nach der ältesten syrischen Tradition in der hintersten Kammer einer dreifach gestaffelten Grabanlage auf einer „Bank aus Ton" (d.h. wohl in einem Nischenbankgrab) beigesetzt, von wo er von Engeln „unter den Baum des Lebens" entrückt und wieder mit der Seele vereint wird. Spätere Versionen (griechisch, koptisch, lateinisch) erzählen z. T. sehr phantasievoll von einer Auferweckung und/oder Aufnahme Marias in den Himmel durch ihren Sohn, eine Szene, die auch in der christlichen Ikonographie oft festgehalten wird. In Anlehnung an die Grablegung Jesu im Neuen Testament wird in diesen Texte gerne auch von einem „neuen Grabmal" (vgl. Mt 27,60 *par* Lk/Joh) gesprochen. Zudem wird die Bewachung des Grabes betont, das auf Geheiss des „bösen und

---

[9] Zit. nach: D. Baldi, *Enchiridion Locorum Sanctorum. Documenta S. Evangelii Loca Respicientia* (Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1955 [= 1982], ed. altera aucta et emendata), 1053, Anm. 1 (im Folgenden zitiert: D. Baldi, *ELS* + Nr) – Die deutschen Übersetzungen der Quellentexte stammen, wenn nicht anders angegeben, vom Autor M.K.

[10] P. Bruns, „Marienliteratur, a) De Transitu B.M.V", *Lexikon der Antiken Christlichen Literatur* (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1998) 425.

[11] L. Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento, vol. I* (Classici delle Religioni, Sezione 5 [24/1.2]; Torino, 1971) 819-926; D. Baldi, A. Mosconi, „L'assunzione di Maria SS negli apocrifi", *Atti del Congresso Nazionale Mariano dei Frati Minori d'Italia* (Roma, 1948) 75-125.

ungläubigen Menschen" Thomas nochmals geöffnet werden muss, „den Leib aber fanden sie tatsächlich nicht".[12]

... und in den Texten der Pilger und der Liturgie: Im 6. Jh. beginnen die Pilgertexte dieses Heiligtum zu erwähnen: Theodosius kennt um 520 n. Chr. bei der Stelle des Verrates im Tale Josafat eine „Basilika der Herrin Mariae" ohne nähere Angaben.[13] Im anonymen *Breviarius de Hierosolyma* (7.B) wird um 550 n. Chr. an der gleichen Stelle erstmals „ihr Grab" erwähnt,[14] während der Pilger von Piacenza um 570 n. Chr. die Marienbasilika für „ihr Haus, in dem sie aus dem Körper genommen worden ist", hält.[15] Eine solche Tradition vom Haus Marias lässt sich spurenhaft auch in Johannes-Apokryphen ab der 2. Hälfte des 5. Jh. finden.[16] Nach der einzig im georgischen Synaxarium des Johannes Zosimus (910-990 n. Chr.) erhaltenen, liturgischen Notiz fand das Gedächtnis der Weihe dieser *ersten* Kirche jeweils am 13. Juni statt.[17]

Erstaunlich ist, dass der syrische Dichter Jakob von Sarug, Bischof aus der Nähe von Edessa (gest. 521 n. Chr.), in einem Loblied auf das „Entschlafen Marias" das Mariengrab als „eine Höhle aus Stein in einer Grab-Grotte" schildert, dieses aber „auf dem Scheitel des Berges" und „auf dem Berg der Galiläer" situiert.[18] Der ferne Sänger ist da aber wohl sehr frei mit der Topographie umgesprungen und hat das Grab – wie in Ephesus – auf die weit herum sichtbare Spitze des Berges gesetzt, auf der sich die Tradition der *Viri Galilaei* zu verfestigen begann.

Völlig legendarisch-apologetisch ist die oft als Argument beigezogene „Euthymianische Geschichte", die erst im 8./9.Jh. an die Marienpredigten des Johannes von Damaskus (gest. 754 n. Chr., im nahen Kloster Mar Saba) angefügt wurde. Darin (2,18) bittet Pulcheria, die Gemahlin des Kaisers Marcianus (450-457 n. Chr.), den Patriarchen Juvenal um den Leib Marias, der „in einem Sarg" in „der ersten Kirche auf dem ‚Getsemani' genannten Gebiet" ruhe.[19] Diese Bitte kann natürlich nicht erfüllt werden, da der Leib Marias eben nicht mehr im Grab ist.

Auf die Frage nach dem Bauherrn dieser ersten Kirche geben die Texte unterschiedlichen Bescheid: Nach einer koptischen Homilie auf das „Ent-

---

12 *Transitus Mariae* A, 17; D. Baldi, *ELS* p. 754.

13 *De situ Terrae Sanctae* 10; D. Baldi, *ELS* 1053 ; H. Donner, *Pilgerfahrt* 211.

14 *Breviarius de Hierosolyma* 7. B; D. Baldi, *ELS* 1054; H. Donner, *Pilgerfahrt* 238.

15 *Itinerarium Burdigalense* 17; D. Baldi, *ELS* 1055; H. Donner, *Pilgerfahrt* 275.

16 M. Jugie, *Mort et Assomption (s. Anm. 1)* 85-89.

17 G. Garitte, *Le Calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (Xe siècle), édité, traduit et commenté* (Subsidia Hagiographica 30; Bruxelles, 1958) 250.

18 Zitiert nach D. Baldi, *ELS* 1055, Anm. 2.

19 D. Baldi, *ELS* 1063; vgl. BKV 44, 1923, CVIf.

schlafen Marias", die Kyrill von Jerusalem (gest. 386 n. Chr.) zugeschrieben wird, entstand die Kirche in der Zeit des Regierungswechsels von Konstantin zu seinen Söhnen, also um 337 n. Chr.,[20] während der Bischof Gregor von Tours (538-594 n. Chr.) den Bau dem Kaiser Konstantin selbst zuschreibt.[21] Eher zutreffend ist wohl die Angabe des Eutychius von Alexandrien (um 935 n. Chr.), dass „der König Theodosius in Jerusalem die Getsemani-Kirche gebaut hat, in welcher das Grab der hl. Maria ist".[22] Unklar bleibt, ob er Theodosius den I. (379-395 n. Chr.) oder den II. (408-450 n. Chr.) meinte. Theodosius II., unter dem das Konzil von Ephesus stattfand und in Jerusalem Juvenal Patriarch war, entspricht bestens der ältesten literarischen Bezeugung und ist deshalb am ehesten als Bauherr der ersten Kirche anzunehmen.

2.3. Die Doppelkirche des Tiberius Mauricius (ab Ende 6. Jh.) ... :

Alle diese Texte sprechen von einer Marienkirche lange vor der Regierungszeit des Kaisers Tiberius Mauricius (582-602 n. Chr.), nach dem der georgische Festkalender (vor 800 n. Chr.) ein „Gebäude des Kaisers Mauricius, in Gesamania" benennt, worin am 15. Aug. „das Gedächtnis der Gottesgebärerin" und am 23. und 24. Okt. „die grosse Kirchweihe" und „die Altarweihe" gefeiert wird.[23] Bedenkt man, dass unter Tiberius Mauricius das Fest Mariae Aufnahme auf den 15. Aug. festgelegt wurde,[24] und bezieht man die in den nachfolgenden Pilgerberichten gegebenen Beschreibungen des Heiligtums als eine Ober- und eine Unterkirche ein, so lässt sich aus der liturgischen Notiz des georgischen Festkalenders eine zweite Bauetappe folgern: Unter Tiberius Mauricius wurde die alte kreuzförmige Kirche (mit Kirchweihfest am 13. Juni) mit einem prächtigen Oberbau versehen, der dann seine „grosse Kirchweihe" am 23. Okt. bekam.

So kann man auch das Schweigen der Kirchenväter (bes. des Hieronymus im nahen Betlehem) und der Pilgerberichte des 4. und 5. Jh. verstehen: Erst als das – vielleicht judenchristliche – Heiligtum durch einen kaiserlichen Bau und die Einweihungsfeierlichkeiten in die offizielle Kirche eingegliedert war, wurde es pilger-

---

20 D. Baldi / Mosconi, Assunzione *(s. Anm. 11)* 90.

21 *De gloria beatorum* 1 und 9; PL 78, 708. 713.

22 *Das Buch der Geschichte* § 222; B. Pirone, *Eutichio, Gli Annali. Introduzione, traduzione e note* (Studia orientalia christiana Monographiae; Franciscan Centre of Christian Oriental Studies; Cairo: Franciscan Printing Press, 1987) 230; vgl. D. Baldi, *ELS* 791, Anm. 1.

23 M. Tarchnischvili, *Le grand Lectionnaire de l'Eglise de Jérusalem (Ve-VIIIe siècle)* (CSCO 188. 189. 204. 205 = Scriptores Iberici 9. 10. 13. 14; Louvain: Peeters, 1959 + 1960), Nr. 1148. 1320f; vgl. D. Baldi, *ELS* 1064.

24 Nicephorus Callistus, *Historia Ecclesiastica* 28; *PG* 147, 292.

fähig und theologisch relevant. Dadurch wurde aber auch das im armenischen Lektionar für den 15. Aug. aufgeführte „Gedächtnis der Gottesgebärerin" beim Kathisma-Heiligtum in Ramat-Rachel[25] zweitrangig und verschwand aus der Liturgie.

... und deren Zerstörungen und Renovierungen in persisch-früharabischer Zeit: Die bei Eutychius von Alexandrien mehrmals erwähnte Zerstörung der „Kirchen des Getsemani und ‚Alina' [= der Nea)" durch die Perser 614 n. Chr.[26] betraf wahrscheinlich nur die Oberkirche. Offenbar hat der Patriarch Modestus auch diese Kirche erneuert, wie er dies nach einem Brief des Mönchs Antiochus von Mar Saba „wie eine zweiter Serubbabel" mit den „Klöstern der Wüste" getan hat.[27] Sophronius, sein Nachfolger als Patriarch, besingt jedenfalls um 630 n. Chr. „den prachtvollen Temenos Getsemani, wo der Gottesmutter ein Grab bereitet wurde" und wo Sophronius „mit heiterer Seele schwelgen möchte" ... beim „aufgenommenen Körper der Maria, der Gottesgebärerin".[28] Sein Besuch ist zwar fiktiv, doch um 680 n. Chr. beschreibt Arkulf/Adamnanus – wenn auch mit architektonischen Ungenauigkeiten – die bestehende Kirche als

> doppelstöckiges *(dupliciter fabricata)* Heiligtum, dessen niedrigerer Teil unterhalb eines steinernen Stockwerkes in wunderbarer Rotundenform(?) errichtet ist. In seinem ö Teil befindet sich ein Altar, an dessen rechter Seite das leere Felsengrab der Maria liegt, in dem sie eine Zeit lang bestattet war. Aber auf welche Weise und wann und von welchen Leuten ihr hl. Körper aus diesem Grab aufgenommen *(sublatum)* wurde und an welchem Orte er die Auferstehung erwartet, darüber weiss dem Vernehmen nach niemand etwas Sicheres. ... In der oberen, ebenfalls rotundenförmigen Kirche der hl. Maria kann man vier Altäre sehen.[29]

Unterdessen rankten sich legendäre Lokaltraditionen um das berühmte Grab: Andreas von Kreta, der 678 n. Chr. als Mönch in Jerusalem lebte, kennt „Aushöhlungen im Felsen", die „als untrüglichste Zeugen (μάρτυρες)" für die wirkliche Grablegung Marias „die wohlgestalten Abdrücke der heiligen Glieder nachzeichnen".[30] Offenbar war schon jetzt die Liege-

---

[25] A. Renoux, *Le Codex Arménien Jérusalem 121, vol. II* (PO XXXVI/2 - No 168; Turnhout, 1971) 355. – Zur Kirche s. O. Keel, M. Küchler, *Orte und Landschaften der Bibel 2: Der Süden* (Zürich: Benziger; Göttingen: V&R, 1982) 600f. 605; Abb. 397,12.

[26] Vgl. A.S. Marmardji, *Textes géographiques arabes sur la Palestine, recueillis, mis en ordre alphabétique et traduits en français* (Etudes Bibliques; Paris: Gabalda, 1951) 18.

[27] *Ep. ad Eusthatium*; *PG* 89, 1428.

[28] Anakreontikon 20,22 und Kolophon 6; H. Donner, *Die anakreontischen Gedichte*, 16 (Ed.). 26 (Übers.).

[29] *De locis sanctis* I.12,1-5; D. Baldi *ELS* 1057; H. Donner, *Pilgerfahrt* 353ff.

[30] *PG* 97, 1055 = D. Baldi, *ELS* 1062.

bank von den unzähligen Pilgerhänden abgegriffen und zum Teil ausgehöhlt worden. Auch hier sind, wie in der Himmelfahrtskirche, darin jene wunderbaren Zeichen im Felsen erblickt worden, welche die endgültige leibliche Abwesenheit des verehrten Menschen bezeugen.

Es gab zu dieser Zeit nach zwei georg. Texten am 16. Aug. auch ein Fest der „Überführung der Gottesmutter vom Sion nach Getsemani".[31] Dieser Trauerzug, den schon die *Transitus Mariae*-Texte beschreiben, bekam offenbar grösseres Gewicht: Bischof Willibald von Eichstätt sieht um 780 n. Chr. vor der Türe der Stadt eine hohe Säule und auf der Spitze der Säule ein Kreuz zum Zeichen und Gedächtnis an den Ort, wo die Juden den Leib der hl. Maria nehmen wollten". Sie blieben aber an der Bahre wie angeklebt haften, bis das Gebet der Apostel sie wieder befreite.[32]

Nach einem Register der „Gotteshäuser" Jerusalems zur Zeit Karls des Grossen (um 808 n. Chr.) weist das „Gehöft *(villa)* mit Namen Getsemani" die stattliche Anzahl von „13 Presbytern und Klerikern, 6 Mönchen und 15 klausurierten Gottgeweihten" auf.[33] Auch Bernhard der Mönch sieht um 870 n. Chr. dort eine *villa*, findet darin sogar „den Ort der Geburt der heiligen Maria" und ebenso „eine runde Kirche, wo ihr Grab ist, welches unter dem Regen sehr wenig (*minime*) leidet, obwohl es über sich kein Dach hat".[34] Nach dem Mönch Epiphanius (975-1099 n. Chr.) gab es eine „äusserst prächtige Kirche", und ein „kleiner Viersäulenraum östlich ausserhalb des Tores" erinnerte an das dramatische Geschehen der versuchten Verhinderung der Grablegung Marias durch einen Juden namens Jephonias.[35] Ähnliches und abhängig von ihm erzählt vor 1099 n. Chr. auch der armen. Jerusalem-Führer.[36]

Gegen Ende der früharabischen Dominanz fiel die Oberkirche ein zweites Mal der Zerstörung anheim, während die Unterkirche zu Ehren der auch von den Moslems verehrten *Sitti Marjam*, „Herrin Maria",[37] weiter bestand.

---

31 G. Garitte, *Calendrier palestino-géorgien*, 303f.

32 *Vita seu Hodoeporicon S. Willibaldi* 97,32-98,5; A. Bauch, *Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt I: Biographien der Gründungszeit* (Eichstätt, 1962) 61; D. Baldi, *ELS* 1060.

33 *Commemoratorium de casis Dei* 10; D. Baldi, *ELS* 1065; engl. übers. J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims Before the Crusades* (Warminster, 1977) 137.

34 *Itinerarium* 13; D. Baldi, *ELS* 1066; J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims (s. Anm. 33)* 144.

35 *Diegese über Syrien, die hl. Stadt und deren heilige Stätten* 8; H. Donner, „Die Palästinabeschreibung des Epiphanius Monachus Hagiopolita", *ZDPV* 87 (1971) 87.

36 Kap. 7; J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims (s. Anm. 33)* 201.

37 *al-Idrisi* (um 1154 n. Chr), *Spaziergang des Begierigen durch die Gegenden;* J. Gildemeister, „Beiträge zur Palästinakunde aus arabischen Quellen", *ZDPV* 8 (1885) 126.

2.4. Von der Doppelkirche „Sancta Maria in Valle Josafat" der Kreuzfahrerzeit ...:

Schon die ältesten Kreuzfahrerberichte wissen deshalb um das Grab Marias, beschreiben es aber als verwüstet.[38] Auch der russische Abt Daniel findet 1106/8 n. Chr. eine zerstörte Oberkirche, von der er aber weiss, dass sie „gross war und ein Holzdach hatte". In der Unterkirche, die er besuchen konnte, beschreibt er das Grab als

> kleine, in den Fels gehauene Grotte mit einem Eingang, der so niedrig ist, dass ein gebückter Mann kaum durchgehen kann. Im Grund der Grotte, gegenüber dem Eingang, sieht man eine kleine Bank im Felsen. ... Diese Grotte hat ungefähr die Höhe eines Menschen; sie ist vier Ellen breit und gleich lang. Das Innere der Grotte sieht wie eine kleine Kapelle aus, die mit schönen Mamorplatten ausgelegt ist.[39]

Die *Gesta Francorum Expugnantium Iherusalem* (nach 1124 n. Chr.) rühmen zwar die „Grösse, das Material und die Bauart" des „wunderbaren Bauwerks aus den ersten Zeiten der christlichen Religion", fügen dann aber an: „doch es wurde von den ungläubigen Völkern zerstört; seine Ruinen liegen bis heute offen da".[40] Dieser desolate Zustand hielt jedoch nicht lange an, da Gottfried von Bouillon, der Eroberer der Stadt, das Grab den Benediktinern anvertraute, sodass unter dem initiativen ersten Abt Hugo noch im zweiten Jahrzehnt des 12. Jh. die Restauration der Stätte in Angriff genommen wurde. Um einen neuen Zugang zu der im Schutt der Zerstörungen versunkenen Unterkirche zu schaffen, wurde die monumentale Südtreppe (*Abb. 4*, A) gebaut und mit Szenen aus den Marienlegenden des *Transitus Mariae* ausgemalt.[41] Johannes von Würzburg gibt uns für das Jahr 1165 n. Chr. eine ausführliche Beschreibung der Unterkirche. Beim Eingang zur Krypta fanden die Pilger den von den Gestalten des hl. Hieronymus und des hl. Basilius flankierten Aufruf:

> Haeredes vitae, Dominam laudare venite,
> per quam vita datur mundique salus reparatur.
>
> Erben des Lebens, kommt, die Herrin zu loben,

---

[38] *Qualiter sita est Civitas Hierosolymitana*; S. de Sandoli, *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum (Saec. XII-XIII), vol. I* (PSBF.Ma 24/1; Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1978) 3.

[39] Leben und Wallfahrt 22; M. de Khitrowo, *Itinéraires Russes en Orient, traduits pour la Société de l'Orient Latin I,1* (Paris, 1898; Nachdr. Osnabrück, 1966) 23; = D. Baldi, *ELS* 1067.

[40] de Sandoli, *Itinera Hierosolymitana, vol. I (s. Anm. 38)* 152.

[41] Theodericus, *Libellus de Locis Sanctis*; D. Baldi, *ELS* 1069, 3.

durch die das Leben gegeben und das Heil der Welt wiederhergestellt wird.[42]

Die Krypta, die immer noch die kreuzförmige Gestalt der byzantinischen Memorialkirche hatte, zeigte im Chor die Szene von der Aufnahme Marias in den Himmel, war aber sonst von der Grabesädikula Marias beherrscht. Der ehemals isolierte und etwas abgerundete Felsblock wurde jetzt ein schmuckes, viereckiges Gebäude (Rekonstruktion: *Abb. 2*), das von 16 Säulen umrahmt und oben mit einem kunstvollen Aufbau abgeschlossen war. Es trug den rundum laufenden Vierzeiler:

Hic Josaphat vallis, hinc est ad sidera callis
In Domino fulta, fuit hic Maria sepulta [= auf Abb. 2]
Hic exalta coelos petit inviolata
Spes captivorum, via, lux et mater eorum.

Hier ist das Tal Josafat, von hier geht der Pfad zu den Sternen,
Auf den Herrn gestützt, wurde hier Maria begraben.
Diesem Ort enthoben erlangte sie unberührt die Himmel,
Hoffnung der Gefangenen, Leben, Licht und ihre Mutter.[43]

In der monumentalen Treppenanlage wurden 1161 n. Chr. die Gräber der Königin Melisende, Frau des Fulko von Anjou, des 3. Königs von Jerusalem, und selbst Königin (1143-1152 n. Chr.), und anderer Adeliger eingerichtet.

Auch eine Oberkirche wurde wieder errichtet, so dass in der Mitte des 12. Jh. erneut eine imposante Doppelkirche bestand, die auf den Stadtplänen der Kreuzfahrer in vielfachen Variationen abgebildet ist. Die mit Wehrbauten umgebene Benediktiner-Abtei *Sancta Maria in valle Josaphat* wurde durch zahlreiche Schenkungen bald zu einem der reichsten Klöster Palästinas mit Besitzungen im gesamten Vorderen Orient und im Okzident. Da die Mönche sich rechtzeitig vor dem Ansturm Saladins nach Sizilien zurückzogen, sind die Urkunden des Klosters dort erhalten geblieben.[44]

... zur verborgenen Krypta mit der Grabesädikula Marias: Bei der Eroberung Jerusalems durch Saladin im Jahre 1187 n. Chr. wurden die ganzen wehrhaften Bauten, das Kloster und die Oberkirche erneut niedergerissen und zum Bau der Stadtmauern verwendet, während die Unterkirche wiederum geschont und mit den typischen Gebetsnischen versehen wurde (*Abb. 4*, f; *Abb. 5*, a). Ricoldus de Monte Crucis berichtet noch um 1290 n.

---

[42] *Descriptio Terrae Sanctae*; D. Baldi, *ELS* 1068.

[43] D. Baldi, *ELS* 1068.

[44] H.E. Mayer, *Bistümer, Klöster und Stifte im Königreich Jerusalem* (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 26; Stuttgart: Hiersemann, 1977) 258-371.

Chr., dass „die Sarazenen ... das wunderschöne Grab der Jungfrau mit vielen Lichtern und grosser Verehrung bewachen".[45] Der Zerstörungsschutt hatte die Unterkirche definitiv zu einer Krypta werden lassen und bis weit hinauf auch die Zugangstreppe ins Halbdunkel versenkt. Mit der Beschreibung des klugen Burchardus de Monte Sion kann man gut die geschichtliche Entwicklung des Heiligtums abschliessen, denn was er 1283 n. Chr. sah und was im 16. Jh. G. Zuallardo zeichnete *(Abb. 3)*, das sieht in etwa auch der heutige Besucher noch:

> Das Grab der glorreichen Jungfrau, das im Tal Josapfat ist – nicht in dessen Tiefe, sondern am Fuss des Ölberges – war zur Zeit der Bewohnung Jerusalems vor dessen Zerstörung etwas über dem Tal und an der Oberfläche. Jetzt ist es weit unter der Erde, sodass auch die Kirche, obwohl sie sehr hoch und mit einem Schilddach versehen war, jetzt vollständig unter der Erde und ganz zugedeckt ist; und das Tal darauf ist ganz eben, wie wenn ein Gehweg darüber wäre. Trotzdem ist an der Oberfläche der Erde noch irgendein Gebäude in der Art einer kleinen Kapelle errichtet, so dass man, wenn man im Innern zahlreiche Stufen hinnntersteigt, unter der Erde in dieser Kirche zum Grab der glorreichen Jungfrau gelangt. Und ich glaube, es waren 60 (Stufen). Das Grab steht aber in der Mitte des Chors, aus Marmor und wunderbar verziert. Und ich selbst war in dieser Kirche und ich habe das Grab gesehen. Die Kirche aber war im Innern sehr feucht, denn der Kedronbach ist unter den oben angeführten Aufschüttungen zugedeckt, und wenn eine Überschwemmuug durch Regenwasser geschieht, so bricht jener Bach ... hervor und füllt die Kirche so sehr, dass das Wasser oft – über alle Stufen sich ergiessend – durch die Tür der oberen Kapelle herauskommt.[46]

Seit dem 13. Jh. beherrscht auch hier der konfessionelle Stellungskrieg die Szene. Nach den Syrern wurde im 14. Jh. das Heiligtum den Lateinern, den Griechen, den Georgiern, den Abyssinern, den Jakobiten und den Maroniten anvertraut, die alle ihre Altäre hatten. Seit 1757 sind die Lateiner trotz legaler Ansprüche aus dem Heiligtum ausgeschlossen, sodass heute nur mehr die Griechen, die Armenier, die Syrer und die Kopten hier ihre Gottesdienste feiern können.[47]

3. Der Besuch als Kontaktnahme mit einer altchristlichen Hoffnung

In Kenntnis dieser hier chronologisch aufgerollten Geschichte betritt man diese Stätte mit einer geschärften Aufmerksamkeit für die baugeschichtlichen Spuren aus den verschiedenen Jahrhunderten. Der Besuch wird da-

---

[45] *Liber Peregrinacionis;* D. Baldi, *ELS* 1075.

[46] *Descriptio Terrae Sanctae;* D. Baldi, *ELS* 1074

[47] Vgl. D. Baldi, *ELS* p. 771, Anm. 1; A. Storme, *Gethsémani* (Lieux Saints de Palestine; Jerusalem: Franciscan Printing Press 1993, 3e éd.) 95.

durch zu einem wissenden Hinabstieg durch die Jahrhunderte bis zum Ort eines frühchristlichen Mysteriums, der dem modernen Menschen nicht nur vieles zu sehen, zu riechen und anzurühren, sondern auch Unglaubliches zu bedenken gibt. *Abb. 4* ist ein Gesamtplan der heutigen Anlage, dem die folgende Beschreibung nachgeht.

3.1. Erste Station: Der Zugang der Kreuzfahrer

Die Kreuzfahrer haben die *Fassade* in grosser Einfachheit gestaltet. Ein stark ausgeschrägtes Portal (je drei Säulen mit drei gebrochenen Bogen) wird im Abstand von ca. 1,5m von je einer Säule mit dem entsprechenden gebrochenen Bogen umfangen. Darüber deuten Sparrenköpfe einen ehemaligen Fortgang der Architektur in der zerstörten Oberkirche an. Der jetzige Dachabschluss ist jedoch nicht ursprünglich, sondern stammt, wie ältere Zeichnungen bezeugen, aus dem letzten Jahrhundert. Die *kreuzfahrerzeitliche Treppenanlage* (*Abb. 4*, A) führt dann über 44 Stufen 7,6m tief in die byzantinische Kirche hinunter. Sie weist drei deutlich unterteilte Abschnitte auf: Die Eingangspartie (A^1) mit einem Kreuzgewölbe hat eine kleine Plattform und einen (jetzt verdeckten) Zugang von der Ostseite, der wahrscheinlich zur Oberkirche oder zur nahen Verratsgrotte führte. Der mittlere Abschnitt (A^2) mit gebrochenen Bögen weist auf beiden Seiten Grabanlagen auf und wird durch einen bis auf den Boden gehenden transversalen Spitzbogen abgeschlossen. Die verengte untere, ehemals mit einem Gitter abgeschlossene Partie (A^3) gehört zum Teil schon zur alten kreuzförmigen byzantinischen Kirche, wie dies der Wechsel vom Spitzbogen zum Rundbogen deutlich signalisiert. Wahrscheinlich war hier schon in byzantinischer Zeit der eigentliche, vor den Wassern des Kedrons einigermassen sichere Südeingang zur Kirche.

Im Mittelteil, auf der Höhe des zweiten Fensterpaares, ist rechts eine Kapelle (a) zu Ehren der legendären Eltern Marias, Joachim und Anna, eingerichtet. Diese griechische Tradition hat wahrscheinlich im 14. Jh. die ursprüngliche Anlage überlagert, denn hier lag ursprünglich das Grab der 1161 verstorbenen Königin Melisende, wie ein Blick hinter die massiven, mit Lilien verzierten und ehemals vergitterten Spitzbogen ahnen lässt: Über dem rechteckigen Raum mit einem verdeckten Nischenbankgrab an der östlichen Längsseite erhebt sich – zuerst viereckig, dann achteckig, schliesslich rund – eine fast 5m hohe Kuppel mit einem Fenster nach Norden und Süden. Der Sarkophag der Königin scheint im 14. Jh. an das untere rechte Ende der Treppe (c) gestellt worden zu sein, da im 15. Jh. Johannes Poloner[48] und – als letzter Zeuge – der Zürcher Dominikaner Felix Fabri[49] dort der

[48] *Descriptio Terrae Sanctae*; D. Baldi, *ELS* 1081

[49] *Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti Peregrinationem;* D. Baldi, *ELS* 1083.

Königin und (nach ihrer Ansicht) Erbauerin dieser Kirche gedenken. – Auf der linken Seite ist jetzt eine Kapelle (b) zu Ehren Josefs, des Mannes der Maria. Auch hier war zur Kreuzfahrerzeit eine vornehme Grabanlage, wahrscheinlich der Königin Maria, der Frau Balduins II., und der Konstanze, der Mutter Bohemunds III., samt dessen Schwester Philippa und dessen Bruder Renaud.

3.2. Zweite Station: Die byzantinische Kreuzkirche als Krypta

Am Fusse der Treppe ist links ein fast 4m hohes, mit einem byzantinischen Rundbogen versehenes Portal (d) zu erkennen, das aber zugemauert ist und nur noch eine kleinere Spitzbogentür aus der Kreuzfahrerzeit aufweist. Dem Portal d entspricht im nördlichen Arm der Kirche das ebenfalls runde, aber zugemauerte Portal d^1. Man konnte wohl hier in byzantinischer Zeit die Krypta auch direkt von Westen her betreten. Wie der Schnitt x-y zeigt, trat das byzantinische Heiligtum ungefähr hier über den gewachsenen Felsen hinaus und setzte sich mit dem Westarm, dessen Unterbau eine Zisterne (e) ist, über dem Erdboden ins Kedrotal hinaus fort.

Der kurze Nordarm (ca. 4,4m) hat eine Tür zu einem 14,4m langen, konusartigen, ansteigenden Korridor (N^1), der an seinem n Ende einen zugemauerten Eingang hat. Dieser jetzt von den Griechen als Sakristei gebrauchte Schacht ist der ursprüngliche, mit Treppen versehene Eingang der hellenistisch-römischen Grabanlage (*Abb. 1*, N^1). Wenn der (griechische) Wächter da ist, lässt er einen hineinschauen.

Der überdimensionierte Ostarm (ca. 18m), der in den Felsen mit der ursprünglichen Grabanlage (*Abb. 1*) hinein gehauen wurde, ist jetzt ein Kirchenschiff mit einem baugeschichtlich komplexen, 6-8m hohen Mauerwerk (mit Baufuge: *Abb. 4*, i). Es hatte im Osten ursprünglich einen geraden Abschluss mit einem oberen Fenster, doch wurden die Ecken nachträglich ausgerundet. Die Süd-Wand hat einen kleinen *Michrab* für die Moslems bei f, der heute (leider) von einer geschnitzten Türe verdeckt ist, und eine Apsidiole bei g. Ihr gegenüber an der Nordwand ist ebenfalls eine Ausweitung (h) im Fels zu sehen, deren ursprünglich apsidiale Form jedoch zu einem Konus (mit einem armenischen Altar ausgestaltet wurde. Darüber, etwas n versetzt, befinden sich zwei vergitterte Öffnungen, die zu einer Grabanlage (B) mit Stollengräbern führen. Diese Grabanlage ist – wie der Stollen N^1 – ein Überbleibsel der antiken Grabanlage, aus der das Mariengrab isoliert wurde.

3.3. Dritte Station: Die Grabesädikula Marias

Im hinteren Teil des Ostarms erhebt sich das freistehende Felsgrabmal Marias. Die Elemente des byzantinischen und des kreuzfahrerzeitlichen Grabmals lassen sich am heutigen Grabmal noch gut erkennen (*Abb. 5*; Oberansicht und W-O-Schnitt). Die Wände des ursprünglichen viereckigen Fels-

grabes sind noch bis ca. 1,9m Höhe erhalten und unter Glasplatten auf drei Seiten sichtbar (b). Sie sind an den Aussenseiten abgerundet und zeigen noch einige Spuren einer byzantinischen Mosaikverkleidung. Die ursprüngliche Felsdecke ist nicht mehr vorhanden. Die übrigen Bauelemente gehören zum kreuzfahrerzeitlichen „Grabhaus" (vgl. *Abb. 2)*, das mit 16 Säulen umrandet war und ein offenes Gewölbe (B) hatte. Die beiden niedrigen Eingänge an der West- und Nordseite, die eine Zirkulation der Pilger erlauben, zeigen noch kreuzfahrerzeitliche Türpfosten und -stürze, die jedoch sichtlich nicht mehr an ihrem ursprünglichen Ort sind, wie dies beim Nordeingang besonders deutlich zu erkennen ist. Türstürze, Simse und mehrere Kapitelle weisen florale und mythologische Themen auf, wie sie zur Kreuzfahrerzeit beliebt waren.

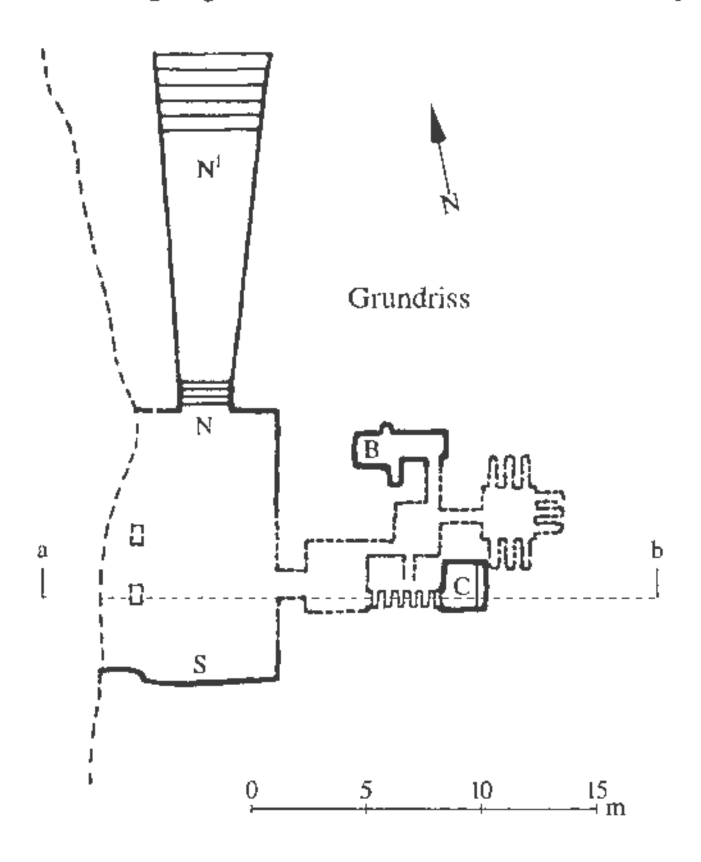
Betritt man die Grabkammer (durch die ursprüngliche, w Öffnung), so steht man im Innern jenes hintersten Grabraums (*vgl. Abb. 1*, C), den schon die ältesten Texte vermerkten. Der Boden besteht aus dem gewachsenen Felsen. Rechts sieht man einen in den Fels gehauenen *Michrab* aus moslemischer Zeit (a), auf der Ost-Seite den Altar (A), unter dem die Grabliege ver- und geborgen ist. Die Liegefläche ist voller unregelmässiger Aushöhlungen, die von den reliquienfreudigen Pilgern geschaffen wurden und in denen die späteren Pilger die Abdrücke des Leibes Marias sahen. Die vordere, verzierte Abschrankung haben die Kreuzfahrer gesetzt, um dem frommen Abbruch der Grabbank durch jene, die nicht nur sehen, sondern auch berühren wollten, Einhalt zu gebieten. Sie brachten drei runde Öffnungen an, durch die man die verehrte Grabliege berühren konnte. Da waren die Pilger beim Ziel ihrer Wanderung angekommen, konnten den Ort des abwesenden Leibes Marias sehen und den Ort berühren. Dem heutigen Pilger ist dies allerdings nicht mehr vergönnt, weil die drei Öffnungen zum Schutz des Felsens ebenfalls verschlossen worden sind. Es bleibt ihm das *Sehen* der grossen Abwesenden, der zu Ehren die Jahrhunderte um diese Ädikula ihre Legenden geflochten und ihre Bauten errichtet haben.

3.4. Eine Kontaktnahme?

Für die meisten modernen Menschen ist der Besuch des Mariengrabs – wenn es gut geht – ein exotischer Hinabstieg in eine vergangene mythologische Welt oder – wenn es schlecht geht – ein enttäuschendes Erlebnis eines vom konfessionellen Stellungskampf gekennzeichneten Ortes christlichen Aberglaubens. Ein solcher Besuch kann aber auch – das ist der Sinn dieser Zeilen – als Kontaktnahme mit jener christlichen Hoffnung erfahren werden, welche Erlösung als ganzheitliche, auch den Leib betreffende Befreiung des Menschen von den Mächten des Todes sah. Die frühen Christen personalisierten diese ihre Hoffnung in der hochverehrten Mutter Jesu und gestalteten sie zu erzählbaren Geschichten und zu einem besuchbaren Ort. Das *leere* Grab Marias verkündete ihnen, dass Maria schon jetzt – exem-

plarisch für alle Menschen – jene menschliche Ganzheit erreicht habe, die nur ganz bei Gott zu erreichen sei. Deshalb hat die Ädikula, wie die Rotunde der Himmelfahrt Christi auf dem Gipfel des Ölbergs, aber für ein Grab ganz ungewöhnlich, ein offenes Dach; und da das leere Grabhaus Marias im Kedrontal dem leeren Grabhaus Jesu in der Grabeskirche entsprach, wurde den die heilige Stadt erwandernden Pilgern auch deutlich vor Augen geführt, dass die letzte Erlösung Marias und aller Menschen, die daran sehend, berührend und glaubend partizipieren, nur als Teilnahme an der Auferstehung Jesu zu begreifen ist.

Abb. 1 Rekonstruktion der ursprünglichen «dreifachen Grabanlage» (syr. *Transitus Mariae*) nach den archäologischen Gegebenheiten des Mariengrabes (vgl. *Abb. 4*), des nahen Säulengrabes und der adiabenischen Königsgräber: B = Stollengrab; C = Nischenbankgrab Marias (*Abb. 5*, A); N^1 = nördlicher Zugang als Felstreppe; V = Vorraum. – [Quelle: B. Bagatti, M. Piccirillo, A. Prodomo, *New Discoveries at the Tomb of Virgin Mary in Getsemani* (PSBF.Mi 17; Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1975) 21, Fig. 1; gez. v. J.-M. Wild; bearb. von S. Ostermann].



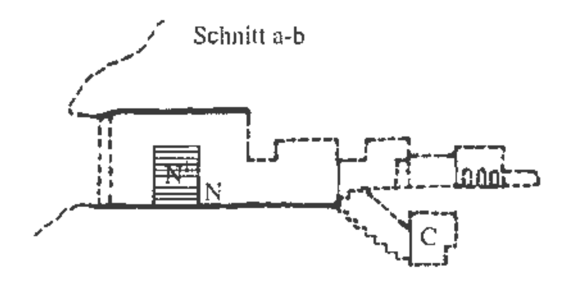


Abb. 2 Kreuzfahrerzeitliche Grabesädikula Marias: Rekonstruktion der N-Seite (durch A. Prodomo) aufgrund der archäol. und literarischen Zeugen (nicht identisch mit der jetzigen Ädikula, vgl. *Abb. 5*). – [Quelle: B. Bagatti, M. Piccirillo, A. Prodomo, *New Discoveries at the Tomb of Virgin Mary in Getsemani* (PSBF.Mi 17; Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1975) 74, Fig. 19; gez. v. J.-M. Wild].

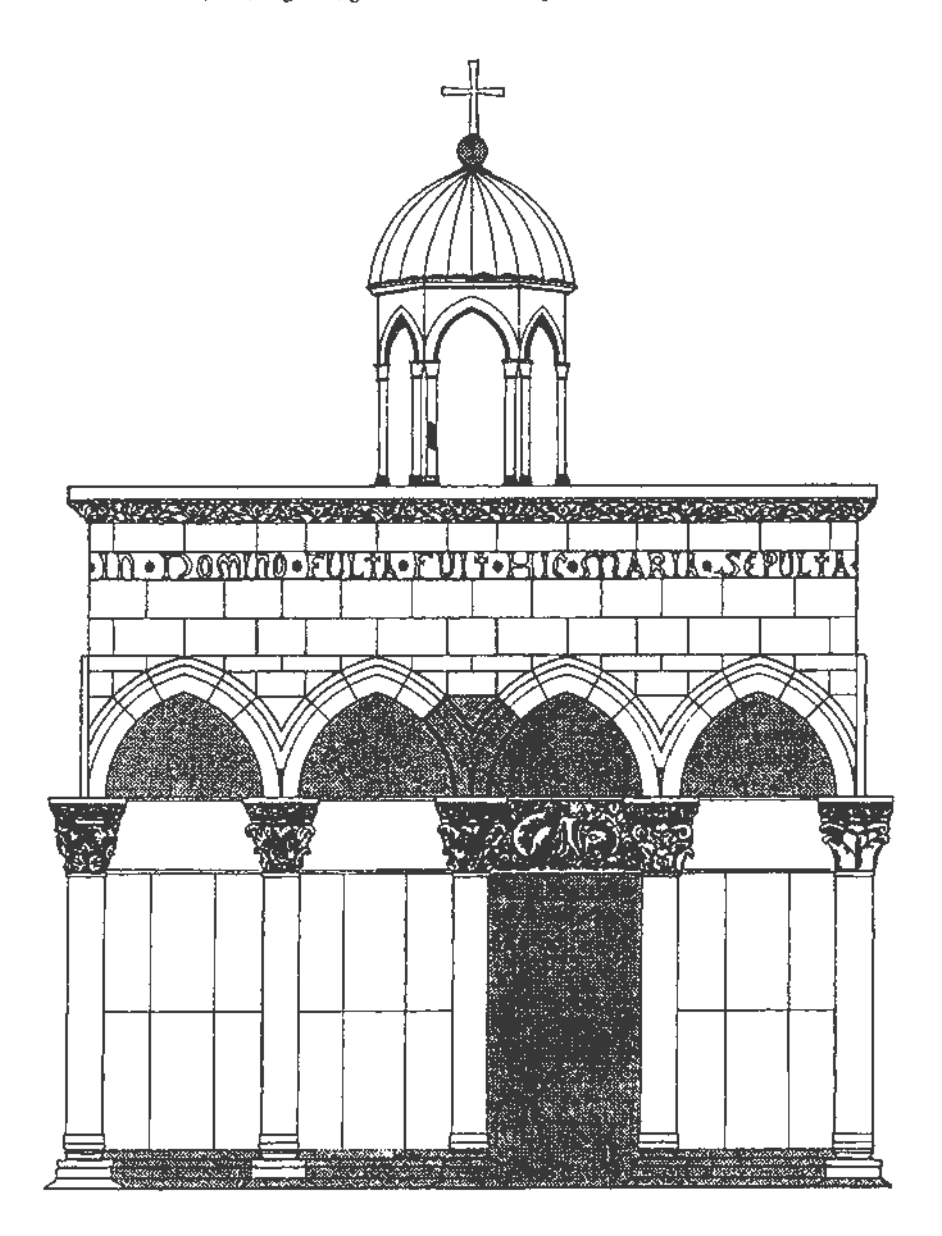


Abb. 3 Mariengrab, Plan bei G. Zuallardo: A = Treppe mit 50 Stufen; B = Zisterne; C = Grab der Jungfrau Maria; D = Hauptaltar; E = Ort oder Moschee der Türken; F = Grab des hl. Josef; G = Grab des hl. Joachim und der hl. Anna. – [Quelle: G. Zuallardo, *Il devotissimo viaggio di Gierusalemme* (Roma, 1587) 140].

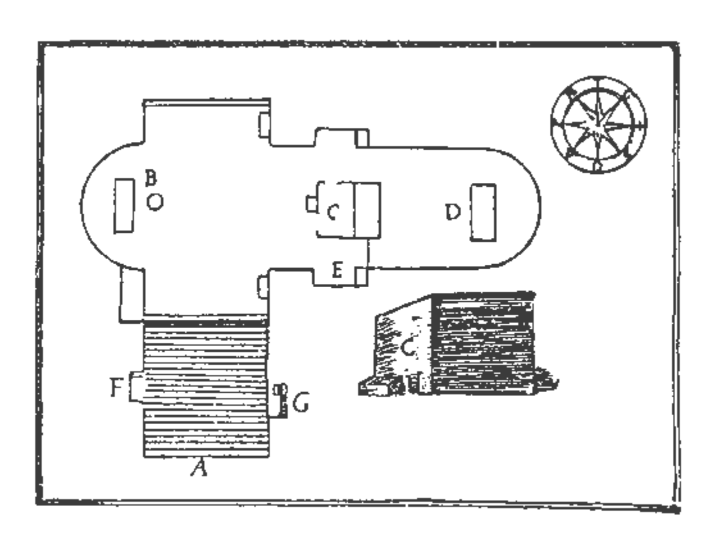


Abb. 4 (Nächste Seite)
Mariengrab, Gesamtplan: A^{1-3} = Treppenanlage der Kf.; B = Stollengrab aus hell.-röm. Zeit (vgl. **335**); C = Grabesädikula Marias (= *Abb.* 5); N/S/W/O = die vier Arme der byz. Kirche; N^1 = Felszugang aus hell.-röm. Zeit, jetzt griech. Sakristei; a = ehemals Grab der Königin Melisende, jetzt griech. Kapelle der hl. Joachim und Anna; b = ehemals KreuzfahrerInnen-Grab, jetzt armenische Kapelle des hl. Josef; c = jetziger Standort des Sarkophags der Königin Melisende; d/d^1= zugemauerte Portale aus byz. Zeit; hinter d: armenische Sakristei; e = Zisternenöffnung; f. g = Michrab; h = armenischer Altar; i = Baufuge. – x-y = Querschnitt durch die W-O-Arme der Kirche (gestrichelt ist auf Schnitt x-y der ursprüngliche Verlauf des Felsens; jetzt z. T. unter Bildern verborgen). – [Quelle: B. Bagatti, M. Piccirillo, A. Prodomo, *New Discoveries at the Tomb of Virgin Mary in Getsemani* (PSBF.Mi 17; Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1975) 21, Fig. 1; (Ausschnitt); gez. v. J. Kügerl / S. Ostermann].

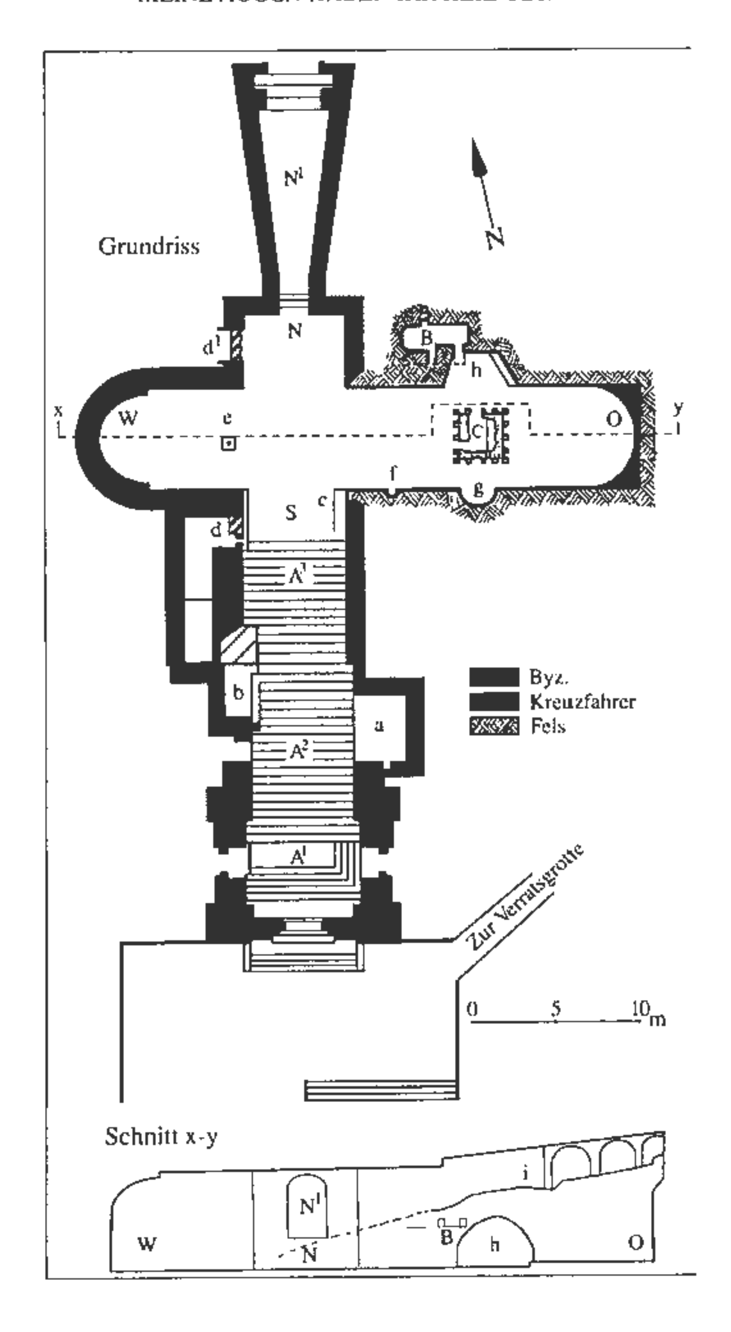
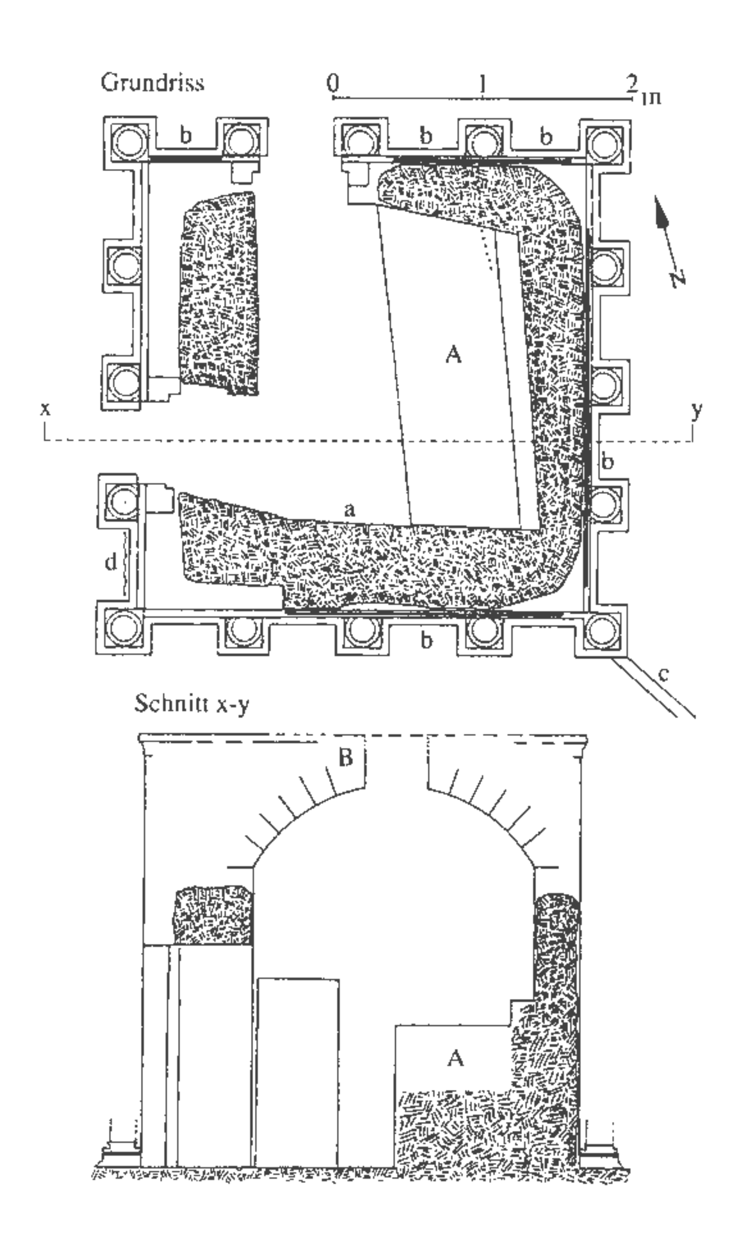

Grundriss
N¹
N
Z
d¹
B
h
x
W
e
O
y
C
f
g
S
c
d
A¹
b
a
A²
A¹
Byz.
Kreuzfahrer
Fels
Zur Verratsgrotte
0 5 10 m
Schnitt x-y
i
N¹
W
N
B
h
O

Abb. 5 Mariengrab, Grabesädikula heute (= *Abb. 4*, C): A = Altar über der Grabliege; B = kfz. Gewölbe mit „Himmelsöffnung" ; a = *Michrab*; b = Glasplatten; c = Holzschranke (griech.); d = roter Vorhang, darunter sekundärer Türsturz.). – [Quelle: B. Bagatti, M. Piccirillo, A. Prodomo, *New Discoveries at the Tomb of Virgin Mary in Getsemani* (PSBF.Mi 17; Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1975) 40f, Fig. 10f. (Ausschnitt); gez. v. J.-M. Wild].



Circoncire les arbres ?
La portée symbolique d'un précepte.
A propos de Lv 19,23-25

Jean-François Lefebvre
Studium de Notre-Dame de Vie

Les travaux du professeur Schenker sur les textes juridiques de l'Ancien Testament sont bien connus et témoignent d'un intérêt constant pour la Loi d'Israël.[1] Au fil de ses publications, l'auteur rappelle quelques principes qui inspirent sa démarche méthodologique et son interprétation des textes. J'en retiendrai deux :

- postuler l'intelligibilité rationnelle des préceptes, et se refuser à les qualifier d'"archaïques" ou de "magiques" sous prétexte de difficultés à les comprendre.[2]
- prendre en compte la dimension symbolique que peut revêtir un commandement, telle la fameuse interdiction de cuire un chevreau dans le lait de sa mère, qui figure trois fois dans la Bible.[3] On peut d'ailleurs comprendre l'ensemble des lois et institutions d'Israël (et non pas l'un ou l'autre commandement pris isolément), comme une "parabole" nous

---

1 Cf. notamment A. Schenker, *Recht und Kult im Alten Testament. Achtzehn Studien* (OBO 172 ; Fribourg/Suisse : Editions Universitaires, Göttingen : Vanderhoek & Ruprecht, 2000).

2 Cf A. Schenker, "What connects the Incest Prohibitions with the other Prohibitions listed in Leviticus 18 and 20? ", *The Book of Leviticus: Composition and Reception* (ed. R. Rendtorff, R. A. Kugler; VTSup 43; Leiden : Brill, 2004) 162-185, ici 162-163.

3 Ex 23,19 ; 34,26 ; Dt 14,21. Selon Adrian Schenker, la portée de la loi dépasse le cas concret envisagé dans un commandement donné : "cette loi a une portée symbolique (...). S'il faut céder à l'émotion de la douceur dans un cas, il faut y céder dans tous les autres. C'est ce que cette loi veut suggérer." A. Schenker, *La Loi de l'Ancien Testament, visage de l'humain* (Connaître la Bible 1 ; Lumen Vitae : Bruxelles, 1997) 22. Dans cette petite plaquette destinée à un public large, Adrian Schenker synthétise sa pensée et donne quelques clés de lecture pour les lois bibliques.

révélant "l'idéal de Dieu pour la société des hommes."[4] Cela n'est pas sans conséquence dans l'interprétation des textes.

C'est la fécondité de ces principes que je me propose d'illustrer à propos d'un précepte tiré de Lv 19, au cœur de la Loi de Sainteté : Lv 19,23-25. Ce passage est relativement peu étudié à ce jour et les quelques lignes que les commentaires lui consacrent, hormis le travail de Milgrom, sont en général assez succinctes.[5]

1. Quelques questions à propos de Lv 19,23-25

Abordons maintenant le texte lui-même dont je propose la traduction suivante, au plus près de l'hébreu.

> 23. Et lorsque vous entrerez [serez entrés] dans le pays[6] et [que] vous planterez tout arbre comestible [litt. : pour ce qui se mange] alors vous considérerez comme [étant] son prépuce son fruit.
>
> Trois années ce [il] sera pour vous des incirconcis ; on ne mangera pas [litt. : il ne sera pas mangé].[7]

---

[4] Cf. A. Schenker, *La Loi*, 19-20.

[5] A ma connaissance, un seul article s'est intéressé de près à ces versets, à l'intérieur de la séquence Lv 19,20-26. Il s'agit de : C. Carmichael, "A Strange sequence of Rules : Leviticus 19.20-26", *Reading Leviticus. A Conversation with Mary Douglas* (ed. J. F. Sawyer; JSOTSup 227; Sheffield : Sheffield Academic Press, 1996) 182-205, spécialement 190-195. À noter la discussion à propos de cet article : 206-213. Carmichael adopte un postulat de départ radicalement différent de celui de cet article : le caractère "fondamentalement fictionnel" des lois d'Israël nous défend de chercher une rationalité dans la loi elle-même, contrairement au droit romaiu (194 et 203). Cette rationalité est à chercher dans un rapport avec un récit biblique. En Lv 19,23, par exemple, l'interdiction de manger les fruits pendant les trois premières années rappellerait les trois ans de la royauté d'Abimélek (cf. Jg 9,22 et l'allégorie des arbres en Jg 9,1-20) (193-194). Cependant, la question ne peut manquer de se poser : pourquoi ce commentaire de Jg 9 aurait-il été écrit sous la forme d'une loi ? Cf. Sawyer dans la discussion (206). S'il semble difficile de nier toute portée pratique à ces versets (le traité *'orlâ* de la mishnâ serait difficilement compréhensible dans ce cas), il paraît en revanche nécessaire de regarder plus loin que cet aspect pratique, et d'entrer dans la signification symbolique (mais non pas fictionnelle) de la loi. – Voir aussi, pour les commentaires, J. Milgrom, *Leviticus* (AB 3A ; New York : Doubleday, 2000) 1677-1684 qui fait le traitement le plus détaillé.

[6] La Septante a ici : εἰς τὴν γῆν ἣν κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν δίδωσιν ὑμῖν (dans le pays que le Seigneur votre Dieu vous donne). La troisième personne utilisée ici à propos de Dieu cadre mal avec la formule אני יהוה אלהיכם (je suis le Seigneur votre Dieu) du v. 25. La formule plus développée du v. 36 mentionne d'ailleurs la libération d'Egypte, préalable au don, à la première personne du singulier. Milgrom estime que si la Septante donne la version originelle, l'ensemble des v. 23-25 est une interpolation qui ue vient pas de H. Milgrom, *Leviticus*, 1678. Mais il semble plus simple d'admettre que c'est la version de la Septante qui comporte une interpolation et de couserver le TM. Cf. J.E. Hartley, *Leviticus* (WBC 4 ; Dallas : Word Books, 1992) 306.

24. Et la quatrième année, tout son fruit sera une chose sainte en louanges pour le Seigneur.

25. Et la cinquième année vous mangerez son fruit afin qu'augmente pour vous sa production – je suis le Seigneur.

Plusieurs questions surgissent à propos de ces versets :

1.1. Comment comprendre la syntaxe du v. 23 ?

a. Habituellement, les traductions comprennent les deux premiers verbes (תבאו et ונטעתם) comme appartenant à la protase et les relient par une conjonction de coordination, et le troisième (וערלתם) comme appartenant à l'apodose[8] : "lorsque vous serez entrés... et que vous aurez planté..., alors vous considérerez..." Une autre manière de comprendre serait de faire entrer déjà le deuxième verbe dans l'apodose : "lorsque vous entrerez..., alors vous planterez des arbres et vous considérerez comme prépuce..." La Septante traduit littéralement la succession des *waw* par la coordination καί, sans opter pour l'une ou l'autre solution.[9] La deuxième option nous reporterait au moment précis de l'entrée dans le pays, comme c'est le cas en Lv 25,2. Nous y reviendrons.

b. La tournure וערלתם ערלתו את פריו (vous considérerez comme [étant] son prépuce son fruit) est inusuelle. Deux accusatifs d'objet sont liés syntactiquement au verbe ערל (qal) : ערלתו et את פריו. Dans le premier cas, il s'agit de ce que les grammairiens appellent un "accusatif d'objet interne", où l'objet est interne à l'action elle-même (il est ce que produit l'action).[10] On a ici une figure étymologique (*schema etymologicum*) : le verbe ערל est un dénominatif tiré du substantif complément d'objet ערלה.[11] Quant au

---

7 Il s'agit ici d'un passif impersonnel, comme en Ex 21,28 ou Dt 12,22. Sur le passif impersonnel, cf. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique* (Institut Biblique Pontifical : Rome, ²1947), § 128b.

8 Cf. Vg, KJV, TOB, BJ, RSV, Einheitsübersetzung, JPSV, Milgrom, Hartley.

9 Dans la traduction française de la "Bible d'Alexandrie", Harlé et Pralon font commencer l'apodose avec le verbe "planter". P. Harlé, D. Pralon, *Le Lévitique. Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et notes* (La Bible d'Alexandrie 3 ; Cerf : Paris, 1988) 169-170.

10 Cf. Joüon, § 125q ; W. Gesenius (éd. E. Kautsch ; trad. A. Cowley) *Gesenius's Hebrew Grammar* (Clarendon : Oxford, 1910) (GKC), § 117p.

11 Cf. Joüon, § 125q ; GKC § 117p. La figure étymologique consiste à proprement parler à reprendre comme complément d'objet un substantif de même racine que le verbe. Dans notre verset au contraire, c'est le verbe dénominatif עָרַל qui est tiré du substantif ערלה et c'est donc au sens large que l'on peut parler de "figure étymologique" (cf. GKC §117r).

second accusatif, il s'agit d'un "accusatif de l'objet affecté"[12] introduit de façon classique par la particule את[13] qui désigne l'objet qui subit l'action.

L'interprétation à première vue astucieuse de Milgrom,[14] consistant à faire de la particule את non pas le signe de l'accusatif mais la préposition "avec" se révèle en définitive peu convaincante.[15] Pour sa part, la Septante semble rendre l'inverse de ce que signifie l'hébreu en traduisant : περικαθαριεῖτε τὴν ἀκαθαρσίαν αὐτοῦ (vous purifierez son impureté).[16] Le contresens ne disparaît que si l'on comprend la syntaxe de la phrase comme l'on fait Harlé et Pralon : la proposition "vous purifierez son impureté" introduit la proposition suivante, que l'on pourrait faire précéder en français de deux points : "son fruit sur trois ans sera pour vous non purifié ; on n'en mangera pas ; et la quatrième année… etc."[17] Cependant, la Septante s'écarte ici du TM, en faisant de "son fruit" (ὁ καρπὸς αὐτοῦ) le sujet de la proposition suivante, là où l'hébreu en fait un complément d'objet du verbe précédent, ערל, introduit par את.

L'interprétation doit repartir du sens littéral exprimé par l'hébreu, qui n'évoque pas explicitement la circoncision au v. 23 mais seulement l'incirconcision. Si l'objet interne de l'action exprimée par וערלתם, c'est ערלתו, et l'objet externe פריו, le sens est donc : "vous ferez prépuce son fruit", ou en interprétant dans un sens estimatif : "vous considérerez comme [étant] son prépuce son fruit."[18]

---

12 Selon la terminologie de Joüon (§ 125.b).

13 En Gn 12,17 apparaît un cas semblable de double accusatif, à cette différence près que le verbe (נגע) n'a pas un sens déclaratif. Cf. Aussi 2 S 13,15 ; Es 14,6.

14 J. Milgrom, *Leviticus*, 1678-1679.

15 Selon lui, ערלתו désigne le fruit en tant qu'il est encore dans le bourgeon. La préposition את relierait entre eux un nom employé dans un usage métaphorique (prépuce) et un nom employé dans son sens premier (fruit), ce qui est peu probable. En outre, le terme ערלתו peut désormais difficilement être compris comme désignant l'objet interne de l'action (ערל) mais devient un "objet affecté", au même titre que פריו. Cette proposition néglige donc la figure étymologique. De ce fait, le choix du verbe ערל compris dans le sens entrevu par Milgrom reste obscur. Ajoutons qu'avec cette interprétation il est difficile de comprendre la nécessité d'ajouter את פריו après ערלתו.

16 Le verbe περικαθαρίζειν (littéralement "purifier autour") apparaît en Dt 30,6 justement pour rendre l'hébreu מול, circoncire, utilisé à propos du cœur. Or l'hébreu ערלים désigne ce qui est incirconcis.

17 Voir la note des traducteurs dans Harlé – Pralon, *Lévitique*, 169. La Vulgate suit ici l'interprétation de la Septante.

18 C'est l'interprétation d'Ibn Ezra. Cf. *The Commentary of Abraham Ibn Ezra on the Pentateuch, Vol. 3, Leviticus*, translated by J. F. Schachter (Hoboken NJ : Ktav Publishing House, 1986) 106. Souvent les traductions modernes glosent sur ce sens littéral, pour atténuer ce que la formule peut avoir d'insolite. Cf. TOB ; JPSV ; NIV.

1.2. Qu'est-ce qui est incirconcis ?

L'hébreu du v. 23 : יהיה ערלים לא יאכל (ce sera des incirconcis ; on ne mangera pas) peut se comprendre soit des fruits, soit des arbres. Selon la plupart des commentaires, les "incirconcis" (ערלים) sont les fruits de l'arbre (פריו). Les qualifier d'incirconcis, ce serait les considérer comme "impurs"[19] donc impropres à la consommation. C'était déjà la lecture de la Septante, comme nous venons de le voir. D'autres les qualifient d'"interdits."[20] Cette interprétation se heurte cependant à plusieurs difficultés :

a. On ne peut être à la fois incirconcis (ערלים) et prépuce (ערלה).[21] Ce qui vient d'être qualifié de "prépuce" dans la première partie du v. 23 peut difficilement être maintenant désigné comme "pourvu d'un prépuce" (littéralement : "prépucé"). Si le fruit est à considérer comme un prépuce, c'est donc l'arbre fruitier qui est incirconcis. Dans toutes ses occurrences en dehors de Lv 19,23, le terme "incirconcis" désigne d'ailleurs toujours les personnes, ou les réalités personnifiées (l'oreille, le cœur), jamais le prépuce lui-même.[22]

b. Nulle part le prépuce lui-même n'est considéré comme quelque chose d'impur,[23] dont l'ablation ferait entrer dans un état de pureté. Le thème de la pureté est absent du récit étiologique de Gn 17. L'association entre les deux notions en Es 52,1 et Ez 44,7, résulte plutôt d'une conséquence de l'incirconcision que d'une identification entre incirconcision et impureté[24] :

---

[19] Cf. la note *v* de la TOB, au v. 23, et déjà la Septante et à sa suite la Vulgate. Voir aussi C. F. Keil, *Leviticus, Numeri und Deuteronomium* (BKAT ; Giessen, Basel : Brunnen Verlag, 1987 ; 3. Aufl., Nachdr. d. 2. verb. Aufl., Leipzig 1870), 135 ; J. Milgrom, *Leviticus*, 1679, va également dans ce sens.

[20] Cf. NIV et JPSV.

[21] Plusieurs traducteurs utilisent à tort le même mot pour rendre ערי et ערלה. Exemples : D. Hoffmann, *Das Buch Leviticus übersetzt und erklärt. Zw. Bd., Lev XVII – Ende* (Berlin : Poppelauer, 1905) 50 : "Vorhaut" ; E. Cortese, *Levitico* (La Sacra Biblia ; Casale Monferrato : Marietti, 1982) 91 : "intonsi".

[22] Dans le cas du "cœur incirconcis" (cf. Lv 26,41 ; Jr 9,25 ; Ez 44,7.9), l'expression suppose que le cœur, personnifié, est pourvu d'un prépuce. Cf. Dt 10,16 : ומלה את ערלת לבבך (vous ôterez le prépuce de votre cœur). La difficulté vient en français de ce que les traducteurs utilisent deux mots de même racine ("circoncire" et "incirconcis") pour rendre deux mots hébreux de racines différentes (מול et ערל).

[23] L'épisode de Ex 4,24-26 le montre bien. Si le prépuce est considéré comme quelque chose d'impur, on comprend mal comment ce geste peut apporter le salut à celui qui était menacé de mort.

[24] Certains auteurs en déduisent qu'avec Ezéchiel et le Dt-Isaïe, puis dans P, l'incirconcision est identifiée à une impureté cultuelle. Cf. G. Mayer, "עָרֵל", *TDOT* 11, 359-361, ici 360 ; P. Arata Mantovani, "Circoncisi ed incirconcisi", *Hen* 10 (1988), 51-68, ici 66. C'est aller beaucoup plus loin que ce que disent explicitement les textes, notamment Lv 19,23 et 26,41.

comme l'état d'impureté à l'intérieur d'Israël, le fait d'être incirconcis rend impropre au culte celui qui n'appartient pas à Israël (cf. Ex 12,48).[25]

c. A cela il faut encore ajouter que les définitions minutieuses du Lévitique et du Deutéronome quant à la pureté de la nourriture ne concernent jamais des végétaux, mais seulement des animaux (Lv 11 ; Dt 14,3-21a).

d. La traduction par "interdit", qui s'enracine dans la tradition juive,[26] est déjà une glose interprétative mais ne rend pas vraiment le sens littéral. D'une part, le terme même de l'interdit (חרם ; cf. Lv 27,28) n'apparaît pas ici et d'autre part, la réalité de l'interdit est exprimée explicitement par la locution לא יאכל, "on ne mangera pas" (cf. Ex 21,28). Il n'était pas en soi nécessaire de désigner les fruits des premières années comme étant "prépuce".

Au vu de ce qui précède, il faut donc considérer que ערלים au v. 23 se rapporte à כל־עץ מעכל (tout arbre comestible). Apparemment, l'attribut ערלים devrait se rapporter au substantif le plus proche dans la phrase, à savoir פריו.[27] Mais ce substantif est lui-même lié à un autre, par le suffixe possessif de la troisième personne du masculin singulier. פריו comme ערלתו nous renvoient bien à כל־עץ מעכל. On a un exemple similaire d'ambiguïté en Lv 25,3.12, où le substantif תבואה ("production") est suffixé au féminin alors que le substantif le plus proche, qui serait l'antécédent le plus naturel, est au masculin. L'antécédent féminin n'est donc pas le substantif le plus proche, mais un substantif antérieur.[28] En Lv 19,23, l'antécédent כל־עם reste à l'esprit du lecteur par l'intermédiaire des suffixes de la troisième personne du masculin accolés aux deux substantifs précédents : פרי et ערלה. כל־עץ est un collectif qui peut justifier l'utilisation du pluriel ערלים.

1.3. Que signifie "incirconcis" à propos des arbres ?

Un certain nombre d'auteurs modernes considèrent, comme la Septante, qu'il y a bien circoncision de l'arbre.[29] Levine s'interroge à ce propos : faut-il comprendre ici la formule יהיה ערלים de façon réaliste ("graphical-

[25] Cf. H.-J. Hermisson, *Sprache und Ritus im Altisraelitischen Kult. Zur „Spiritualisierung" der Kultbegriffe im Alten Testament* (WMANT 19 ; Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag , 1965) 75.

[26] Cf. J. Milgrom, *Leviticus*, 1595; D. Hoffmann, *Leviticus*, 51.

[27] Cf. J. Milgrom, *Leviticus*, 1679.

[28] Cf. J.-F. Lefebvre, *Le jubilé biblique. Lv 25 – exégèse et théologie* (OBO 194 ; Fribourg/Suisse : Editions Universitaires, Göttingen : Vanderhoek & Ruprecht, 2003) 71-73.

[29] Voir plus haut n. 16.

ly"), comme impliquant des actes physiques, ou de façon figurative ("figuratively")[30] ?

L'explication de Milgrom va dans le sens d'une interprétation réaliste, avec une opération agricole qui correspondrait à la circoncision.[31] De même Levine[32]. Cependant le texte ne parle pas explicitement de circoncision et n'utilise pas le verbe מול.[33] Il est difficile, dans une perspective réaliste, de trouver une équivalence entre les préceptes de Lv 19,23-25 et la circoncision pratiquée "dans la chair" (cf. Gn 17,11). Le fruit, même s'il est issu de l'arbre, est extérieur à l'arbre lui-même, il n'est pas "sa chair" et la cueillette (ou l'élimination) du fruit laisse l'arbre intact. Quant aux exemples donnés par Levine à l'appui d'une interprétation réaliste, ils ne vont pas tous dans le même sens.[34]

Il faut donc préférer ici une interprétation figurative ou, plus précisément, symbolique.[35] La métaphore est fondée non pas sur une analogie physique (l'acte de l'ablation du prépuce) mais sur le changement de statut de l'arbre, marqué par un événement bien précis, l'offrande des fruits (v. 24). La succession des opérations en Lv 25,23-25, rythmée par le décompte des années, le montre. Lors des trois premières années, l'arbre demeure incirconcis. On peut considérer l'offrande qui a lieu la quatrième année comme étant l'équivalent symbolique de la circoncision.[36] Même si la loi ne le dit pas explicitement, le nouveau statut inauguré la cinquième année correspond donc au statut de circoncis, qui permet la consommation

---

30 B. Levine, *Leviticus* ויקרא (The JPS Torah Commentary ; Philadelphia, New York, Jerusalem : Jewish Publication Society, 1989) 131.

31 Pour lui l'élimination des bourgeons correspondrait à l'ablation du prépuce. J. Milgrom, *Leviticus*, 1679.

32 Cf. B. Levine, *Leviticus*, 131-132.

33 Cf. H.-J. Hermisson, *Sprache und Ritus*, 70 ; J. Milgrom, *Leviticus*, 1679. Milgrom explique ce silence de la façon suivante : comme le fruit est dans le bourgeon, l'auteur ne peut pas utiliser l'expression "circoncire" à propos du fruit. Toutefois, Milgrom lui-même emploie l'expression "fruit circoncis" (circumcised fruit).

34 Selon lui, les métaphores qui utilisent l'image de la circoncision ou de l'incirconcision à propos des lèvres (Ex 6,3), de l'oreille (Jr 6,10), ou du cœur (Lv 26,41 ; Dt 10,16 ; Jr 4,4) sont toutes fondées sur une analogie physique. Cf. B. Levine, *Leviticus*, 131-132. Dans le cas des lèvres incirconcises de Moïse, on peut penser à une infirmité physique nécessitant une intervention comparable à la circoncision, ce qui irait dans le sens d'une interprétation réaliste. Dans le cas de l'oreille et du cœur, en revanche, il s'agit clairement d'attitudes spirituelles en lien avec l'engagement dans l'alliance et l'interprétation figurative est préférable.

35 Vont dans ce sens : M. Noth, *Das dritte Buch Mose – Leviticus* (ATD 6 ; Göttingen : Vanderhoek & Ruprecht, 1962) 123 ; H.-J. Hermisson, *Sprache und Ritus*, 70 ; E. S. Gerstenberger, *Das 3. Buch Mose : Leviticus* (ATD 6; Göttingen : Vanderhoek & Ruprecht, 1993) 251.

36 Cf. M. Noth, *Leviticus*, 123.

des fruits et la croissance de la récolte. Que signifie ce changement de statut ? C'est ce qu'il nous faudra préciser dans le deuxième volet de cette étude.

1.4. Pourquoi utiliser le vocabulaire de la circoncision dans ce contexte ?

En se fondant sur le v. 24, nombreux sont les commentateurs qui rapprochent Lv 19,23-25 des offrandes de prémices.[37] La question se pose alors : pourquoi utiliser le vocabulaire de la circoncision dans le contexte d'une banale offrande de prémices, alors que les termes mêmes désignant habituellement les prémices, ראשית (cf. Lv 23,10) et בכורים (cf. Lv 23,17), sont absents de ce passage ? Si le vocabulaire des prémices n'est pas utilisé ici, ce n'est pas par hasard. Les prémices, en effet, sont offerts tous les ans. Or la caractéristique de l'offrande évoquée en Lv 19,24 est qu'elle a lieu une fois pour toutes lors de la quatrième année et n'est pas renouvelée. Il s'agit là d'une différence essentielle avec les prémices. L'emploi du vocabulaire de la circoncision au v. 23 permet de souligner ce caractère unique de l'offrande des fruits en Lv 19,24, liée au changement de statut de l'arbre.

1.5. De quelle offrande s'agit-il en Lv 19,24 ?

L'expression קדש הלולים ליהוה (chose sainte en louanges pour le Seigneur) est unique dans l'Ancien Testament.[38] Le terme הלולים lui-même ne se trouve ailleurs qu'en Jg 9,27, où il s'agit de réjouissances après la vendange. La racine הלל (célébrer, louer) nous oriente vers un acte de louange, mais rien n'indique qu'il s'agisse d'une fête comparable à celle évoquée en Jg 9,27, ou même en Jg 21,19.[39] Une différence essentielle apparaît dans le fait qu'en Lv 19,23, les fruits ne sont pas mangés alors que les réjouissances évoquées en Jg (ainsi qu'en Es 62,9) consistent notamment à manger et boire après la récolte. Par ailleurs, les fêtes de moisson et de vendange sont célébrées ensemble par tous les villageois. Mais l'offrande des fruits de la quatrième année dépend du moment où chaque arbre a été planté. Passé le

---

[37] Cf. C. F. Keil, *Leviticus*, 135 ; K. Elliger, *Leviticus* (HAT ; Tübingen : Mohr, 1966) 261 ; G.J. Wenham, *The Book of Leviticus* (NICOT ; Grand Rapids : Eerdmans, 1979) 271 ; E. Cortese, *Levitico*, 91 ; Hartley, *Leviticus*, 319 ; E.S. Gerstenberger, *Leviticus*, 250.

[38] La BHS propose de déplacer l'atnah, mais cela n'a pas d'incidence déterminante pour notre propos.

[39] Les sichémites font des הלולים et mangent et boivent dans le temple de leur dieu. On rapproche souvent cet épisode de la fête célébrée par les filles de Silo en Jg 21,19. Cf. J. A. Soggin, *Le livre des Juges* (CAT Vb ; Genève : Labor et Fides, 1987 ; 1ère éd. anglaise London : SCM, 1981) 160 ; R. deVaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, T. II (Paris : Cerf, [5]1991 ; 1ère éd. 1960) 405 ; *HALAT*, "הלולים".

temps précis de l'entrée dans le pays, elle ne concerne habituellement chaque année qu'un nombre limité de propriétaires, pour certains arbres.

Le mot קדש implique une consécration au Seigneur mais il n'est pas fait mention d'un bénéficiaire autre que le Seigneur, qui pourrait manger de ces premiers fruits. Cela distingue l'offrande des fruits de la quatrième année des offrandes saintes offertes au Seigneur, qui peuvent être consommées par le prêtre et les membres de sa maison en état de pureté (Lv 22,16) ainsi que de la dîme, qui appartient au Seigneur mais qui est remise aux lévites (Lv 27,30 ; cf. Nb 18,21-32). De plus, le sanctuaire n'est pas évoqué. C'est sans doute l'objet de la précision קדש הלולים que d'établir une distinction entre l'offrande des fruits de l'arbre encore incirconcis et les autres offrandes qui sont קדש ליהוה. Pourquoi ce mot rare qui oriente vers la louange ? Voilà encore un point à éclaircir dans l'interprétation.

Au terme de cette première étape, nous pouvons déjà établir que Lv 19,23-25 évoque un acte qui fait passer un arbre nouvellement planté d'un état qualifié d' "incirconcis" à un autre état, qui n'est pas précisé explicitement mais dont on peut légitimement penser qu'il s'agit de "circoncis". Ce passage se fait par l'offrande des fruits lors de la quatrième année après sa plantation. On ne peut parler ici de circoncision que dans un sens symbolique, puisque l'arbre reste intact. L'offrande a un caractère spécifique de louange. A la différence des prémices, elle a lieu une fois pour toutes. Rien n'est dit de l'endroit où cette offrande est réalisée ni des bénéficiaires éventuels qui pourraient la consommer. En cela, elle se distingue aussi des offrandes présentées au sanctuaire et de la dîme. Ce passage d'un état à un autre permet à la récolte d'augmenter (Lv 19,25).

Il nous reste maintenant à essayer de comprendre le sens de cet acte et de ce passage. C'est ce à quoi nous allons nous attacher dans la section suivante.

2. *Le sens symbolique de Lv 19,23-25*

Comme le remarque Ruwe, le sens "pragmatique" de la loi ne comporte pas de difficulté majeure. La question est plutôt de comprendre "l'arrière-fond conceptuel" qui sous-tend ces versets.[40] Si le commandement lui-même est assez clair, sa raison d'être et sa signification sont plus obscures. L'un de nos postulats de base, au début de cet article, était le principe d'intelligibilité rationnelle des lois d'Israël. C'est cette rationalité de Lv 19,23-25 que nous voudrions maintenant dégager en resituant ce précepte dans l'ensemble de Lv 19, et même de la loi de sainteté. Cela nous permettra aussi de découvrir le sens symbolique de l'acte posé.

---

[40] A. Ruwe, *„Heiligkeitsgesetz" und „Priesterschrift". Literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Leviticus 17,1-26,2* (Tübingen : Mohr Siebeck, 1999) 197.

1. Peu d'auteurs, à vrai dire, ont cherché à approfondir cette rationalité de Lv 19,23-25. Passons d'abord en revue les différentes explications données pour ce passage avant de proposer une solution qui tienne compte des résultats précédents.

a. Certains y voient la survivance d'une antique coutume païenne (l'offrande d'une partie de la récolte aux esprits ou aux dieux du champ) qui aurait été intégrée dans le culte d'Israël par les prêtres en lui donnant un sens yahviste.[41] Aucun document ancien n'est cependant cité à l'appui de cette hypothèse. Cela revient en fait à considérer l'offrande des fruits de l'arbre comme une offrande de prémices, mais nous avons vu que cela n'est pas satisfaisant.

b. Eichrodt fait le rapprochement avec la circoncision de l'enfant. Le rachat de la récolte (le fruit de l'arbre) au dieu propriétaire du champ en Lv 19,23-25 correspondrait au rachat de l'enfant (le fruit du sein maternel) par le rite de la circoncision, le sang ayant une valeur expiatrice.[42] Cependant, on peut difficilement mettre en parallèle l'offrande de louange en Lv 19,24 avec un sacrifice d'expiation pour le péché. Pour Hermisson, le seul rapprochement possible est dans le but des deux rites : une fécondité plus grande.[43]

c. Ruwe, pour sa part, rapproche Lv 19,23-25 de la loi sur l'année sabbatique en Lv 25,3-14. Selon lui, l'interdit portant sur la production de l'arbre lors des quatre premières années compenserait la possibilité de manger des fruits lors des années sabbatiques.[44] Cependant, en Lv 25,3-14 il n'est pas dit qu'il soit interdit de manger du produit de la terre, il est même dit l'inverse (Lv 25,6). Seul le travail est interdit. Une compensation par le renoncement à des fruits très peu abondants et de mauvaise qualité serait d'ailleurs assez douteuse. Enfin, cette explication ne rend pas compte de l'emploi du vocabulaire de la circoncision. Néanmoins, en rapprochant Lv 19,23-25 de l'année sabbatique, Ruwe pointe dans la bonne direction.

2. Curieusement, peu de commentateurs s'intéressent ici à la signification théologique de la circoncision. Seul Elliger, à ma connaissance, évoque l'alliance, sans s'y attarder.[45] Si l'acte d'offrande décrit en Lv 19,24 fait passer l'arbre de l'état d'incirconcis à celui de circoncis, l'analogie invite à voir dans ce rite l'entrée de l'arbre dans l'alliance (cf. Gn 17). Quel pourrait en être le sens ?

---

[41] Cf. K. Elliger, *Leviticus*, 260 ; E. S. Gerstenberger, *Leviticus*, 250-251.

[42] W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, Vol 1 (OTL ; Philadelphia : Westminster Press, 1961 ; éd. allemande : Stuttgart, Göttingen, ^{6}1959) 138, n. 1.

[43] H.-J. Hermisson, *Sprache und Ritus*, 70-71.

[44] A. Ruwe, *Heiligkeitsgesetz*, 197-198.

[45] Cf. K. Elliger, *Leviticus*, 261.

a. Comme les prophètes et le Deutéronome, la loi de sainteté (Lv 17-26 = H) affirme que des désordres peuvent apparaître dans la création qui sont liés à un mauvais fonctionnement de l'alliance.[46] Dans le cadre de l'alliance conclue au Sinaï avec la descendance d'Abraham, la fécondité de la terre apparaît liée au respect ou non des commandements. La bénédiction : "la terre donnera son produit, et l'arbre de la campagne donnera son fruit" (Lv 26,4) trouve un écho négatif dans une malédiction portant sur les mêmes objets (Lv 26,20).

Le binôme "arbre/terre" utilisé en Lv 26,4.20 nous renvoie à Gn 1,11-12 et 29-30. Moyennant le travail de l'homme, la terre produit les céréales[47] alors que le fruit de l'arbre est obtenu sans beaucoup d'effort.[48] La terre et l'arbre fruitier symbolisent à eux seuls l'ensemble de l'activité agricole : celle qui nécessite un gros investissement humain et celle qui en nécessite peu. Dès lors, il est significatif que dans H ces deux réalités, la terre et l'arbre, soient amenées à observer chacune un des signes de l'alliance déjà donnés dans la Genèse et l'Exode : alors que l'arbre est circoncis, la terre doit observer le sabbat (Lv 25,2-7).

b. Que signifient ces signes dans la théologie sacerdotale (P) ? P évoque trois "signes" (אות) dans le contexte d'une alliance.[49] Dans le cas de l'alliance noachique, le signe – l'arc-en-ciel – est posé par Dieu lui-même. La promesse de stabilité du cosmos faite en Gn 9,8-17 ne suscite aucune réponse de la part des créatures.

Dans le cadre de l'alliance avec Abraham et sa descendance, le signe – la circoncision – est un acte de l'homme. C'est la même bénédiction qui est à l'œuvre pour l'humanité en général en vertu de la providence du créateur, et d'une façon particulière pour Abraham et sa lignée, en vertu de l'élection et de la promesse. Abraham va beaucoup se multiplier (רבה ; Gn 17,2) et fructifier (פרה ; Gn 17,6). La reprise du mot d'ordre originel פרו ורבו à propos de Jacob (Gn 35,11 ; cf. Gn 1,28 ; 9,1.7) et sa réalisation en Ex 1,7 est voulue. La promesse de fécondité faite dès le commencement aux créatures, renouvelée en faveur de l'humanité dans le cadre de l'alliance noachique et en faveur d'un peuple particulier dans le cadre de l'alliance abrahamique, trouve donc une première réponse dans un rite pratiqué par Israël.

Le troisième signe donné dans le cadre d'une alliance en P – le sabbat – renvoie explicitement à l'événement de la création (Ex 20,11 ; 31,17). Rendtorff y voit la réponse d'Israël à la première alliance, celle de Gn 9, où

---

[46] Cf., par exemple, Jr 5,24-25 ; Jl 1,15-20 ; Dt 28,23-24.

[47] Cf. l'expression : "l'herbe portant semence sur toute la surface de la terre" en Gn 1,29.

[48] Les arbres fruitiers aux alentours d'une ville assiégée peuvent nourrir les combattants qui ne sauraient cultiver le sol (Dt 20,19-20). Voir aussi Ne 9,25.

[49] Cf. M.V. Fox, "The Sign of the Covenant. Circumcision in the light of the priestly *'ôt* etiologies", *RB* 81 (1974) 557-596.

la création est restaurée.[50] Cependant, c'est à la création première que P fait référence et non à sa restauration. Dieu sanctifie Israël (Ex 31,13) en ce sens qu'Israël est le seul peuple capable d'imiter le créateur et de comprendre le projet de la création. Le créateur lui-même lui donne des commandements et lui fait connaître ce qui s'est passé aux origines (Ex 31,17), notamment la bénédiction et la sanctification du septième jour (Gn 2,3 ; cf. Ex 20,11). Telle est la signification du sabbat.

c. Pourquoi et comment ces deux derniers signes sont-ils repris dans H ? L'interprétation du sabbat par H nous met sur la voie. Alors qu'en P, le sabbat observé par l'homme fait d'abord mémoire du repos du Seigneur, signe de sa capacité à maîtriser sa force créatrice et à l'ordonner à un projet,[51] en H on peut y voir le signe qui reconnaît la promesse de fécondité faite à la création juste avant le septième jour.[52] Lv 25,6-7, qui reprend manifestement Gn 1,29, va dans ce sens.[53] Dans le récit sacerdotal des origines, en effet, le règne végétal dans son ensemble, représenté par l'herbe et par l'arbre fruitier qui portent leur semence (זרע) (Gn 1,10-11), est marqué par une fécondité qui garantit à l'homme et aux animaux leur nourriture (Gn 1,29-30). D'où la possibilité de vivre et de "fructifier" (פרה ; Gn 1,22.28),[54] selon la bénédiction divine.

Le manquement de l'homme au commandement des origines avait entraîné une malédiction sur le sol, entrave à sa fécondité (Gn 3,17-18). Du fait de la solidarité des créatures entre elles, le renouvellement à l'humanité de la promesse de fécondité après le déluge (Gn 9,1.7 ; cf. Gn 1,28) suppose un renouvellement implicite de la promesse de fécondité sur le règne végétal.[55] Pourtant, aucune alliance n'est mentionnée en Gn 1, et l'alliance de Gn 9 ne porte pas sur la fécondité mais sur la stabilité de la création.

[50] Cf. R. Rendtorff, ""Covenant" as a Structuring Concept in Genesis and Exodus", *Canon and Theology. Overtures to an Old Testament Theology* (OBT ; Minneapolis : Fortress 1993 ; éd. allemande 1991) 125-134, ici 134. Gn 1 n'évoque pas d'alliance, il ne peut donc y avoir signe de l'alliance dans ce cadre, selon Rendtorff.

[51] Voir à ce sujet les réflexions éclairantes de A. Schenker, "Die Segnung des siebten Schöpfungstages. Zum besonderen Segen in Gen 2,3", *Recht und Kult*, 41-51.

[52] En prolongeant l'affirmation de Rendtorff (voir n. 50).

[53] Cf. A. Schenker, "Die Segnung", 45.

[54] Comme le remarque P. Lefebvre, il y a une solidarité entre les créatures. La croissance du troupeau de Joseph en Gn 31 est gage de croissance pour le patriarche et les siens. Cf. P. Lefebvre, *"Comme des arbres qui marchent". L'homme et l'arbre dans la Bible* (Connaître la Bible 24 ; Bruxelles : Lumen Vitae, 2001) 20. Ce qui est dit du troupeau vaut aussi pour le produit de la terre qui le nourrit (cf. Gn 41,26-27).

[55] Noé était invité à prendre dans l'arche "de tout ce qui se mange" (מכל־מאכל אשר יאכל, Gn 6,21) pour nourrir sa famille et les animaux. Même si Gn 9 autorise la consommation de chair animale, il faut toujours, à l'origine du cycle de l'alimentation, des animaux herbivores qui profitent de la fécondité des plantes.

En voulant inscrire dans la création, à travers l'arbre fruitier, le signe de l'alliance avec Abraham, H suggère qu'il y a bien une alliance première entre Dieu et la création qui porte sur la fécondité. Cette alliance est indispensable à la survie du genre humain en général, et d'Israël en particulier. En effet, de même que la bénédiction sur le couple des origines supposait l'octroi d'une nourriture, de même la bénédiction sur Abraham suppose le don d'un pays qui puisse nourrir cette descendance (Gn 17,3-8).[56] On comprend alors pourquoi en H, lorsque le Seigneur se souvient de l'alliance, il se souvient non seulement des patriarches (Jacob, Isaac et Abraham), mais aussi de la terre (cf. Lv 26,42), comme si la création était elle-même partenaire de l'alliance. C'est d'ailleurs la terre qui "vomit" les habitants qui l'ont rendue impure (Lv 18,24-29) et elle est tenue d'observer les sabbats (Lv 26,34-35).

Même si elle est avant tout promesse, l'alliance de fécondité avec la création mérite néanmoins une réponse que seule l'humanité peut donner. H trouve naturellement dans le sabbat et la circoncision les signes qui constituent la réponse de l'homme à cette alliance. Le sabbat, vécu de façon communautaire et lié au travail, convient mieux à la terre. La circoncision, qui manifeste individuellement sur l'enfant la gratuité de l'élection et la promesse de fécondité, convient mieux à l'arbre, dont la fécondité apparaît plus facilement comme un don gratuit. Comme le signe de la circoncision sur l'enfant, le signe posé sur l'arbre rappelle au Seigneur qu'il doit réaliser en lui la promesse de fécondité faite à la création dès l'origine. Il est aussi un geste d'adhésion à l'alliance pour celui qui le pose et la reconnaissance de la gratuité de la bénédiction reçue. Le nom קדש הלולים pour désigner l'offrande des premiers beaux fruits est à comprendre à cette lumière : ce geste n'a d'autre but que de louer le créateur dans la joie du don reçu.[57]

Aussi l'interprétation exposée au début de cet article qui consiste à voir en Lv 19,23 un précepte qui concerne l'entrée dans le pays[58] a-t-elle tout son sens : l'acte de la circoncision des arbres correspondrait, pour cette parcelle de la création confiée à Israël qu'est la terre promise, à la circoncision des israélites à Guilgal par Josué (cf. Jos 5,1-9). D'où également l'observance d'une année sabbatique dès l'entrée dans le pays (Lv 25,2). En entrant dans sa terre – une terre sainte (Jos 5,15) – la descendance d'Abraham, peuple sacerdotal sanctifié par le Seigneur (Lv 19,2), se trouve ainsi chargée au nom de toute l'humanité de placer la création sous le signe de l'alliance pour la faire entrer pleinement dans le champ de la promesse.

---

[56] La descendance d'Abraham vit d'une façon particulière ce que l'humanité en général a vécu aux origines d'après Gn 1-11.

[57] Cf. Lv 23,40, où l'on se réjouit avec de beaux fruits dans le cadre de la fête des Tentes.

[58] Tout en demeurant valable par la suite.

3. On comprend mieux maintenant la place de ce précepte de la circoncision des arbres en Lv 19.[59] Dans l'ensemble de Lv 19, les v. 5-10 et 20-25 fonctionnent en écho. Il s'agit de quatre dispositions exprimées sous forme casuistique. Les v. 5-8 évoquent le cas d'un sacrifice de paix, dont la profanation peut conduire à la mort. Les v. 20-22, en revanche, évoquent un sacrifice d'expiation qui permet le pardon. Les v. 9-10[60] se rapportent à la terre cultivée et affirment le devoir de ne pas moissonner le champ jusqu'au bord, ainsi que le droit de glanage et de grappillage pour les pauvres. Ces versets ne concernent que le champ (de céréales) et la vigne, mais pas l'arbre fruitier (tel l'olivier mentionné en Ex 23,11). Ils ne sont pas sans rapport avec l'année sabbatique de Lv 25[61] qui concerne aussi le champ et la vigne et consiste en une abstention du travail de la terre. Les v. 23-25, eux, se rapportent à l'arbre fruitier.

Lv 19 est un programme de sanctification pour Israël. Il comporte beaucoup de préceptes d'ordre éthique mais pas seulement. Dans ce programme, l'ensemble du dispositif sacrificiel, largement décrit en Lv 1-16, est représenté par le binôme sacrifice de paix/sacrifice d'expiation. La sanctification consiste à honorer le Seigneur en lui offrant des sacrifices ou à rétablir la relation avec lui lorsqu'elle est rompue, en permettant la compensation d'une offense.

De même, l'ensemble des activités agricoles est représenté par le binôme terre/arbre fruitier. La sanctification consiste à laisser à disposition des pauvres une partie de la récolte, en reconnaissant par là que le Seigneur en est le seul véritable propriétaire (car c'est lui le propriétaire de la terre ; cf. Lv 25,23). Elle consiste aussi à faire entrer dans l'alliance, par une circoncision symbolique, les arbres vecteurs de la bénédiction divine, en reconnaissant dans un acte de louange la gratuité du don qui parvient à l'homme par la création. Alors que les sacrifices se font au sanctuaire par la médiation du prêtre, la circoncision de l'arbre se fait sur place et est à la charge du propriétaire. De même, l'année sabbatique, qui étend la portée des préceptes de Lv 19,9-10, se célèbre sur place et ne nécessite pas la médiation du prêtre. Par ces deux actes, le propriétaire israélite marque des signes de l'alliance la création et exerce vis-à-vis d'elle une médiation sacerdotale. En reconnaissant le rôle de la création dans la bénédiction divine et la réalisation des promesses, il reconnaît aussi sa responsabilité à son égard : c'est à lui qu'il revient de la faire entrer dans l'alliance.

A cette lumière, le précepte d'observer les sabbats et révérer le sanctuaire (Lv 19,30 ; cf. Lv 26,2) pourrait symboliser à lui seul ces deux dimensions de la vie religieuse d'Israël comme peuple sacerdotal : les actes

---

[59] Ruwe trouve ce précepte isolé en Lv 19,2a_3-37. A. Ruwe, *Heiligkeitsgesetz*, 197.

[60] Que Ruwe estime également peu à leur place. Cf. A. Ruwe, *Heiligkeitsgesetz*, 196.

[61] L'année sabbatique comporte une sorte de droit de glanage étendu à tous.

réalisés au sanctuaire nécessitant la médiation du prêtre et les actes posés par le chef de famille en vertu de la mission reçue par tout Israël.

Haman l'orgueilleux dans les livres d'Esther

Jean-Daniel Macchi
Université de Genève

Si l'illusion que l'histoire de la rédaction des textes bibliques – objet de la critique littéraire – s'arrête là où commence l'histoire de leur transmission – objet de la critique textuelle – est aujourd'hui largement dissipée, c'est à des travaux de savants comme Adrian Schenker qu'on le doit. Erigeant des ponts entre critique littéraire et textuelle, il a mis en évidence l'intérêt de variantes textuelles – notamment dans la LXX – pour l'étude des phases du développement littéraire des textes bibliques.

C'est un honneur et un plaisir de pouvoir offrir au Professeur Schenker une contribution traitant d'une des plus énigmatiques variantes textuelles du livre d'Esther et de ses implications sur la compréhension du processus d'élaboration de l'œuvre.

Nous allons montrer que les deux principales traductions en grec d'Esther (LXX et texte alpha, TA) se sont développées à partir d'un texte hébraïque dans lequel Haman était présenté comme un orgueilleux et non comme un Agagite. Ce n'est que très tardivement dans le processus de transmission du texte que la tradition textuelle proto-massorétique a identifié – à partir d'un simple accident textuel en 3,1 – Haman à un descendant des Amalécites.

1. La situation textuelle du livre d'Esther

Un bref rappel de la situation textuelle du livre est nécessaire à la compréhension de l'argumentation qui va suivre.

D'un point de vue textuel, le livre d'Esther constitue de toute évidence une œuvre atypique puisqu'elle nous est parvenue sous trois formes très différentes : le texte hébreu massorétique (TM), le texte grec des LXX et un autre texte grec, le texte alpha (TA). La synopse proposée en annexe à

l'ouvrage de K.H. Jobes[1] facilite grandement la comparaison de l'hébreu et des deux principaux témoins grecs.[2]

Le texte de la LXX – que l'on trouve dans les grands codices grecs[3] – comporte plus de 70% de texte supplémentaire par rapport au texte massorétique, principalement à cause de 6 longues additions[4]. Dans les sections qu'il partage avec le TM, le traducteur des LXX semble bien s'être basé sur un texte proche de l'hébreu massorétique, même si la traduction paraît assez libre (paraphrases, omission de doublets etc...). Les indications du Colophon permettent de dater la traduction de la LXX de la fin du 2e siècle ou du début du 1er siècle av. J.-C.[5]

Le TA, connu par 4 manuscrits médiévaux, est très différent du texte des LXX[6]. Bien qu'il comporte les 6 additions de la LXX sous une forme proche – probablement insérées tardivement –, le reste du TA diffère de manière significative tant de la LXX que du TM. En effet, le TA présente un texte passablement plus court qui repose vraisemblablement sur un texte sémitique différent du TM (désormais protoTA). Parmi les différences les plus importantes, on notera que le TA ne contient pas le thème de l'irrévocabilité des lois perses, qu'il insiste nettement moins sur la lourdeur et le faste quasi absurde de la cour perse, que le thème de la judaïté cachée

---

1 K.H. Jobes, *The AlphaText of Esther. Its Character and Relationship to the Masoretic Text* (SBLDS 153 ; Atlanta : Scholars Press, 1996).

2 De par son caractère de réécriture, le passage de Flavius Josèphe, *Antiquités* (11.6), ne peut être considéré comme un témoin textuel au sens strict. Pour l'histoire du texte d'Esther, sa prise en compte est cependant intéressante parce qu'il ne semble connaître qu'une partie des additions. Quant à la vieille latine, elle présente des variantes intéressantes dans le cadre du débat sur les additions (voir J.-C. Haelewyck, "Le texte dit "Lucianique" du livre d'Esther. Son étendue et sa cohérence.", *Le Muséon* 98 (1985) 5-44 ; "Le papyrus Oxyrhynque 4443 et la *vetus latina* du livre d'Esther", *Revue Bénédictine* 190 (1999) 267-271.)

3 Dans son édition de référence, R. Hanhart (éd.), *Esther* (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum, Vol. VIII, 3 ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1983), désigne ce texte sous le sigle o'.

4 Un rêve de Mardochée (add. A) est décrit en ouverture de l'œuvre et interprété en finale (F). L'addition A comporte, en outre, la mention d'un complot d'eunuques. L'addition C place sur les lèvres des protagonistes juifs deux prières. L'addition D développe la scène durant laquelle la reine risque sa vie en se présentant devant le roi. Les additions B et E comportent le texte des décrets condamnant puis réhabilitant les Juifs.

5 Le Colophon permet de dater la LXX d'Esther de 114 ou 77 av. J.-C. selon sous quels Ptolémée et Cléopâtre on le situe. Voir à ce sujet C.A. Moore, "Additions to Esther", *Anchor Bible Dictionary, vol. 2*, (éd. D.N. Freedmann ; New York : Doubleday, 1992) 626-633 sp. 632.

6 L'édition de R. Hanhart présente le TA parallèlement à la LXX en le désignant par le sigle L. A la suite de Lagarde, il l'attribue en effet à tort à Lucien d'Antioche († 312).

d'Esther y est absent et que *Pourim* n'y est pas mentionné.[7] Par contre, contrairement au TM, le TA mentionne explicitement l'action de Dieu. La finale du protoTA pose un problème spécifique : avec ses 23 versets, cette finale est nettement plus courte que le parallèle massorétique des chapitres 8 à 10. Les ennemis sont punis à la demande d'Esther, (7,16-21) la lettre envoyée par Mardochée dans tout le royaume institue un festival de Dieu (et non de *Pourim*) et annonce la mort de celui qui avait cherché à faire massacrer les Juifs. En outre, la révocation du décret d'Haman ne semble pas poser problème (8,33-38). Finalement, ce sont les Juifs qui se font circoncire et le massacre dans tout le royaume n'est pas expliqué comme un contre-pogrom (8,39-9,49).[8]

Ces observations ont conduit à l'élaboration de plusieurs modèles expliquant le développement historique des textes d'Esther. La position la plus largement admise – à laquelle je me rallie dans ses grandes lignes – est défendue par D.J.A. Clines,[9] M.V. Fox[10] et a été récemment confirmée par les travaux de R. Kossmann.[11] Dans cette perspective, le protoTA – sans les additions – constitue la traduction d'un original sémitique plus ancien que le TM. Quant au TM, il est le fruit de développements rédactionnels visant à corriger un texte proche du protoTA. Selon Clines, Fox et Kossmann, la finale originale du protoTA pourrait se situer entre les versets 7,16 et 8,38. Outre les additions, une partie en tout cas du bien propre de la finale du TA ne figurait donc pas dans le protoTA. Sur ces bases, la suite de l'histoire textuelle d'Esther s'explique aisément. La LXX traduit le TM et insère les additions qui se sont développées indépendamment. Le TA constitue une traduction de l'original sémitique prémassorétique (protoTA) complétée tardivement, d'une part par une brève finale (8,39-9,49) construite sur la base d'une connaissance indirecte de la finale massorétique et, d'autre part, par les additions tirées soit directement de la LXX soit d'une source indépendante.

---

7 Le tirage au sort (3,7) n'a pas lieu dans le TA. Mardochée institue un festival de Dieu en 8,34. Les allusions à Phourdaia n'apparaissent que dans la finale tardive du TA (9,47-49).

8 La numérotation en chapitres de ces versets 7,16-9,49 est indiquée selon le système de R. Hanhart. Rappelons que 7,16-21 est suivi de l'add. E (versets 22-32), puis directement de 8,33-42 et 9,43-49. Ainsi le TA ne présente pas de versets 8,1-32 ni de versets 9,1-42.

9 D.J.A. Clines, *The Esther Scroll. The Story of the Story* (JSOTSup 30 ; Sheffield : JSOT Press, 1984).

10 M.V. Fox, *The Redaction of the Books of Esther* (SBLMS 40 ; Atlanta : Scholars Press, 1991).

11 R. Kossmann, *Die Esthernovelle vom Erzählten zur Erzählung. Studien zu Traditions- und Redaktionsgeschichte des Estherbuches* (VTSup 79 ; Leiden : Brill, 2000).

Il faut cependant relever que deux auteurs récents s'inscrivent en faux contre ce relatif consensus. K.H. Jobes[12] suppose que le proto-Esther serait très proche du TM et que le TA primitif en constituerait une abréviation (qu'elle date du 4e siècle av. J.-C.). Quant à K. de Troyer, elle cherche à revenir à l'ancienne théorie selon laquelle le TA serait une correction élaborée à partir de la LXX.[13] Ces deux thèses achoppent aux deux mêmes difficultés. D'une part, la partie finale du TA est trop différente de celles du TM et de la LXX pour en constituer un résumé. Une dépendance littéraire directe semble exclue. Il est plus probable que les développements présents aux chapitres 9 et 10 du TM constituent des éléments secondaires au proto-TA et qu'une main ne connaissant la finale massorétique (notamment *Pourim*) que de manière indirecte et imparfaite ait allongé la fin du protoTA en y ajoutant les versets 7,17-9,49, ou au moins 8,39-9,49. D'autre part, les conclusions tirées sur la finale ne peuvent être extrapolées sur le reste du livre. En effet, les raisons qui ont poussé le rédacteur du TM à opérer des adjonctions aux chapitres 1-7 du protoTA se comprennent aisément, alors que l'inverse est difficilement explicable.

2. Haman l'Agagite dans le texte massorétique

Dans le texte massorétique, Haman est appelé à plusieurs reprises הָמָן בֶּן־הַמְּדָתָא הָאֲגָגִי "Haman fils d'Hamedata l'Agagite " (Est 3,1.10; 8,5; 9,24). Le fait qu'Haman soit qualifié d'Agagite a parfois été compris comme une simple désignation d'un nom de famille, d'un nom de fonction ou d'un nom de peuple barbare, à partir d'étymologies perses ou élamites[14]. Cependant, dans le TM, il est plus vraisemblable que ce terme "Agagite" revête une fonction essentiellement symbolique.

Le qualificatif d'Agagite a de toute évidence une fonction importante dans l'organisation du livre hébreu d'Esther. On retrouve les mentions d'Agagite aux moments du récit où l'action d'Haman et les réactions d'Esther et de Mardochée prennent une dimension ethnique forte, à savoir lorsque Haman proclame un décret contre des Juifs (ch. 3), au moment du rappel de ce décret (ch. 8) et lors de l'émission du contre-décret (ch. 8-9). Le tout culminant avec l'institution de la fête de *Pourim* où Haman devient l'archétype de l'ennemi de tous les Juifs (9,24). Les mentions des qualifica-

---

12 K.H. Jobes, *The AlphaText.*

13 K. de Troyer, *The End of the Alpha Text of Esther. Translation and Narrative Technique in MT 8:1-17, LXX 8:1-17, and AT 7:14*-41 (SBLSCS 48 ; Atlanta : Society of Biblical Literature, 2000). A. Lacocque, "Esther, enjeux théologiques des déplacements", *LumVie* 260 (2003) 33-47, va dans le même sens.

14 A propos de la question des diverses interprétations de la signification d'Agag, voir les remarques de C.A. Moore, *Esther.* (AB 7B ; New York : Doubleday, 1971) 35-36; M.J. Fretz, "Agagite", *Anchor Bible Dictionary, vol. 1* (éd. D. N. Freedmann ; New York : Doubleday, 1992) 89-90.

tifs d'Haman dans le TM montrent, en outre, que la mention d' "Agagite" est mise en parallèle avec celle d' "oppresseur des Juifs" (צֹרֵר הַיְּהוּדִים), comme on peut le constater en comparant 8,1 et 8,3 ou 8,5 et 9,10. Ce parallélisme est également mis en évidence par le fait que le sommaire théologique qui fait d'Haman l'Agagite l'oppresseur des Juifs est mentionné en 3,10 et en 9,24, c'est-à-dire lors de l'entrée et de la sortie de scène du personnage.

3,1 Haman fils d'Hamedata l'Agagite
3,10 Haman fils d'Hamedata l'Agagite l'oppresseur des Juifs
8,1 Haman l'oppresseur des Juifs
8,3 Haman l'Agagite
8,5 Haman fils d'Hamedata l'Agagite
9,10 Haman fils d'Hamedata l'oppresseur des Juifs
9,24 Haman fils d'Hamedata l'Agagite l'oppresseur **de tous** les Juifs

La raison de la mise en parallèle d' "Agagite" et d' "oppresseur des Juifs" par le texte hébraïque d'Esther ne prend son plein sens qu'à la lumière d'autres textes bibliques où Agag roi d'Amalek est perçu comme un ennemi archétypique du peuple d'Israël. En effet, dans l'Ancien Testament, Amalek est le premier peuple à combattre Israël dans le désert (Ex 17,8-16), lors d'un conflit qui, selon le verset 16 de ce passage, est supposé perdurer à jamais. De même, les hymnes de Nb 24,7 et 20 mentionnent, comme les ennemis d'Israël, Agag et Amalek. Finalement, on retrouve Amalek et son roi Agag comme les ennemis vaincus par Saül lors de l'épisode durant lequel ce roi finit par perdre le soutien de Yhwh (1 S 15). Il est alors reproché à Saül de ne pas avoir totalement voué à l'interdit Amalek mais d'avoir prélevé du butin. Or, cette mention d'Agag en rapport avec Saül s'accorde avec la généalogie massorétique de Mardochée qui rapproche ce dernier de Saül. En effet, Mardochée est qualifié en 2,5 de Benjaminite comme Saül et, même si Yaïr son père n'a aucun lien avec ce roi, les noms de son grand-père et de son arrière-grand-père font penser à deux membres de la famille de Saül : un membre du clan de Saül, Shimeï שִׁמְעִי (1 S 16,5-14 ; 19,16-24; 1 R 2,36-46) et Qish קִישׁ (1 S 9,1 etc…), le père du roi. Ces observations permettent au lecteur du TM d'interpréter, à juste titre, l'histoire d'Esther comme un épisode du combat incessant entre Israël et Amalek. D'une certaine manière, le TM suggère que la condamnation d'Haman et le massacre des antisémites est une façon pour Mardochée et son peuple d'achever le travail commencé par Saül. La finale du TM qui raconte comment le peuple renonce à toucher au butin (Esther 9,10. 15. 16), malgré l'autorisation du décret impérial perse (8,11), semble même souligner la référence littéraire à 1 S 15.

On notera que cette interprétation de la mention d'Agag en référence à l'ennemi traditionnel des Juifs est un lieu commun déjà chez les interprètes

juifs de l'Antiquité. Les Targoum d'Esther 3,1 mentionnent qu'Agag descend d'Amalek et Josèphe (*Ant* 11.6) explique même la haine d'Haman par cette querelle millénaire. La façon dont la mention "Agagite" dans l'Esther massorétique est accompagnée (3,10 ; 9,24) ou mise en parallèle (comparer 8,1 et 8,3 ; 8,5 et 9,10) avec celle "d'ennemi des Juifs" rend cette interprétation à la fois évidente et nécessaire. La plupart des exégètes modernes relèvent ce point, certains allant même jusqu'à faire de ce motif la clé d'interprétation centrale du livre d'Esther.[15]

3. Haman Bougaios dans les traductions grecques

Face à ce tableau, on peut être surpris de constater qu'aucune des traductions anciennes en langue grecque d'Esther ne présente le motif théologique du combat entre les fils d'Amalek et ceux d'Israël.
Haman n'est jamais présenté comme Agagite, ni dans la LXX, ni dans le TA. Il est le plus souvent simplement appelé Haman, auquel s'ajoute parfois Βουγαῖος, et plus rarement Μακεδών "Macédonien."

	LXX	TA
3,1	Haman d'Amadathos Bougaios	Haman d'Amadathos Bougaios
3,10	Haman	Haman
8,1	Haman le dénigreur διάβολος	(= 7,15) Haman
8,3	Haman	*- pas de parallèle -*
8,5	Haman	*- pas de parallèle -*
9,10	Haman d'Amadathos Bougaios l'ennemi des Juifs	(= 8,44) Haman d'Amadathos le Bougaios l'ennemi des Juifs
9,24	Haman d'Amadathos le Macédonien	*- pas de parallèle -*

En outre, dans les additions qui n'ont pas de parallèle dans le texte hébreu, Haman d'Amadathos Bougaios apparaît en add A 17 LXX, et add E TA 7,25 et "Haman d'Amadathos le Macédonien" en Add A 17 TA et add E 10 LXX. Il convient finalement de signaler qu'une variante γωγαῖον au lieu de Βουγαῖος est attestée dans un manuscrit grec d'Esther 3,1.[16]

---

[15] On peut renvoyer à la plupart des commentateurs de L.B. Paton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther* (ICC ; Edinburgh : T&T Clark, 1908) 194, jusqu'à récemment A. Berlin, *Esther* (JPS Bible Commentary ; Philadelphia : Jewish Publication Society, 2001) 33-34. A. Lacocque, "The Different Versions of Esther", *BibInt* 7 (1999) 301-322 et P. Abadie, "Esther, ou l'énigme cachée", *LumVie* 260 (2003) 7-18, spéc.14-16, vont même jusqu'à faire de la référence à 1 S 15 un des accents majeurs du TM d'Esther.

[16] Il s'agit du Mss 93 du TA ou de la LXX. La différence entre les éditions de Hanhart et de Lagarde est discutée par D.J.A. Clines, *The Esther Scroll*, 197-198 n.7.

En outre, la généalogie de Mardochée qui, dans le TM, semblait faire allusion à Saül, n'apparaît pas de la même manière dans les textes grecs. En effet, alors que le TM d'Esther 2,5 comporte le texte מָרְדֳּכַי בֶּן יָאִיר בֶּן־שִׁמְעִי בֶּן־קִישׁ אִישׁ יְמִינִי, la LXX et le TA présentent une onomastique un peu différente où la référence saülide n'est pas évidente : Μαρδοχαῖος ὁ τοῦ Ιαΐρου τοῦ Σεμεΐου τοῦ Κισαίου ἐκ φυλῆς Βενιαμιν.[17] Si les textes grecs avaient voulu faire référence à des ancêtres saülides, on se serait attendu à ce que les formes grecques classiques des noms de ces ancêtres soient utilisées. Or, tel n'est pas le cas. En effet, la LXX rend systématiquement קִישׁ par Κις alors que le Κισαίου d'Esth 2,5 devrait rendre un hébreu קוּשָׁיָהוּ (comme en 1 Ch 15,17, LXX Κισαίου) ou éventuellement קִישִׁי (comme en 1 Ch 6,29, LXX Κισαι). La même difficulté est présente pour שִׁמְעִי qui est toujours restitué en grec par Σεμεϊ,[18] alors que Σεμεΐου rend un hébreu שְׁמַעְיָהוּ (cf. Ne 12,18.42),[19] Dès lors, on peut penser que la *Vorlage* de la LXX et celle du TA présentaient un hébreu מרדכי בן יאיר בן־שמעיהו בן־קישיהו איש ימיני, ne faisant pas allusion au père de Saül et à l'ennemi de David. Une telle généalogie de Mardochée est fortement théophore en Yhwh et l'onomastique qui y apparaît est classique de celle présente dans les textes tardifs comme Esdras, Néhémie et Chroniques. Même le rapprochement entre Juda/Juif et Benjamin, qui caractérise le personnage de Mardochée, est un trait typique de la littérature hébraïque tardive, comme en témoignent les fréquentes occurrences de la paire Juda-Benjamin, comme entité définissant Israël, dans les Chroniques.

Finalement, la volonté des Juifs de s'abstenir de piller qui, dans le TM d'Esther, soulignait peut-être le lien intertextuel avec 1 S 15, n'apparaît pas de la même manière dans les textes grecs. Le TA mentionne par deux fois la prise du butin par les Juifs (7,44.46) et la LXX signale un pillage à Suse le 13 Adar (9,11) alors qu'elle mentionne qu'il n'y en a pas eu dans les autres cas (9,15-16).

De ces observations, on peut conclure que le motif du combat entre Israël et Amalek, pourtant si frappant dans le TM, est absent des traductions grecques. Sans la mention de l'origine ethnique "agagito-amalécite" d'Haman, personne ne penserait à faire le lien intertextuel entre Esther et 1 S 15.

Pour compléter le tableau du problème lié à Βουγαῖος, il convient d'ajouter que, dans le TA, ce terme apparaît par deux fois ailleurs que dans la généalogie d'Haman ; d'une part comme nom du personnage qui propose au roi le décret contre Vasti (passage parallèle à 1,16 TM) et d'autre part

---

[17] TA: Μαρδοχαῖος υἱὸς Ἰαείρου τοῦ Σεμεΐου τοῦ Κισαίου τῆς φυλῆς Βενιαμιν.

[18] Sur les 44 occurrences, on ne trouve que deux exceptions pour deux personnages qui ne sont pas membres du clan de Saül (1 R 4,17 Σαμαα et Esd 10,23 Σαμου).

[19] Dans la LXX, la terminaison -αιου indique un nom hébraïque théophore en -Yah ou – Yahou.

comme le nom de l'eunuque qui accueille Esther au palais (passage parallèle à 2,8 TM). A cette difficulté s'ajoute le fait que l'eunuque responsable des femmes est nommé par le TA (passage parallèle à 2,3 TM) Γωγαῖος. Ces étranges apparitions de Βουγαῖος dans le TA n'ont jamais été expliquées de manière satisfaisante. La LXX, quant à elle, ne présente pas cette difficulté.

On peut donc constater que le problème textuel lié au qualificatif d'Haman est complexe. Cependant, la question centrale est de comprendre les raisons du passage de la formulation "Haman d'Amadathos Bougaios" dans les textes grecs à la tournure "Haman fils d'Hamedata l'Agagite" dans le TM. Les autres différences liées notamment à la généalogie de Mardochée ne sont probablement que les conséquences de ce passage.

4. Le changement Agagite – Bougaios : explications proposées

Comme c'est souvent le cas en présence de variantes textuelles, il faut s'interroger sur la dépendance littéraire dont elles témoignent. Dans le cas qui nous occupe, on peut d'emblée écarter l'hypothèse d'un texte de base mentionnant uniquement le nom d'Haman, qui aurait été complété dans les textes grecs par les mentions de Βουγαῖος et dans le TM par celle d'Agagite. En effet, l'hypothèse de l'existence d'un texte différent à la fois du TM, du TA et de la LXX, complique inutilement la problématique. Reste donc deux solutions :

1. Un rédacteur du TM aurait inséré les mentions "d'Agagite" ainsi que "oppresseur des Juifs" en 3,1.10; 8,1.3.5; 9,10.24, alors que, dans le texte qu'il retravaille, il n'existait qu'une mention en 3,1 du mot traduit en grec par Βουγαῖος. Ce faisant, il met en parallèle le combat entre Israël et Amalek avec celui qui oppose Haman aux Juifs.

2. Les traducteurs grecs d'un texte proche du TM auraient supprimé les mentions de "Agagite" qu'ils auraient trouvées en 3,1.10; 8,3.5; 9,24 pour les remplacer par Βουγαῖος, mais ceci uniquement en 3,1. Ce faisant, les traducteurs auraient gommé le parallélisme avec le combat contre Amalek.

D'une manière ou d'une autre, c'est toujours sur la base d'un de ces deux modèles que les différences entre les textes grecs et le texte hébreu ont été expliquées. Parmi les principales explications, on peut signaler l'hypothèse selon laquelle le plus ancien texte hébreu d'Esther qualifierait Haman d'un terme décrivant une ethnie, un groupe religieux voire un nom propre dont la graphie hébraïque aurait conduit à sa transcription en grec par Βουγαῖος. Le terme hébreu sous-jacent serait alors quelque chose comme בוגי. On pourrait certes imaginer que ce terme בוגי soit un simple nom de peuple (non identifié) ou un nom propre sans signification particulière, mais la théorie la plus souvent avancée considère que l'Haman du texte le plus ancien serait alors présenté comme un adorateur de Mithra (Bougaios dériverait de baga "Dieu" en iranien). L'Haman de ce proto-

texte aurait d'abord été opposé à des adorateurs de Marduk et Ishtar (Mardochée, Esther)[20] avant qu'un rédacteur n'ait judaïsé le récit en faisant d'Haman un membre du peuple ennemi des Juifs par excellence, les Agagites. Si cette solution peut paraître séduisante, elle pose problème dans le contexte de la théorie d'un proto-texte d'Esther non-juif. En effet, elle n'explique pas pour quelle raison le texte de la LXX – qui, de toute évidence, est, comme le TM, postérieur à la prétendue transformation du texte original non juif en un texte juif – n'aurait pas été affecté par le changement de Bougaios en Agagite.

Clines[21], pour qui le TA est le témoin le plus proche du plus ancien texte d'Esther, estime pourtant que l'original serait proche de l'hébreu Agagite (א)גגי. Le TA* sous sa forme la plus ancienne[22] aurait lu γωγαῖος afin de tirer un parallèle avec le Gog d'Ez 38-39. Ce n'est que par la suite qu'Haman serait devenu Βουγαῖος, par confusion des noms des eunuques présents en 1,16 TA (Βουγαῖος) et au chapitre 2 du TA (Γωγαῖος 2,3; Βουγαῖος 2,8). Le propos de Clines n'est pas clair sur ce point, mais on peut penser que, selon lui, le texte sémitique traduit par le TA ne comportait qu'une seule mention d'Agagite (א)גגי en 3,1, laquelle ne constituait pas une allusion au roi d'Amalek. Si l'on suit cette explication, on pourrait fort bien admettre que l'Agagite de la *Vorlage* du TA fasse simplement partie de l'onomastique perse et ne revête aucune signification symbolique particulière.[23] En tout état de cause, l'insistance sur le motif de l'Agagite ennemi traditionnel des Juifs présent dans le TM de 3,10; 8,1.3.5; 9,10.24 constitue, pour Clines, un développement théologique spécifiquement massorétique basé sur la mention de 3,1 (*Vorlage* TA).

Pour Jobes,[24] qui soutient l'antériorité du TM sur les traductions grecques, l'apparition de Βουγαῖος s'explique par la volonté des traducteurs de mettre Haman en parallèle avec le personnage de Bagoas, le commandant perse qui assassina Artaxerxes III en 338, lequel est – selon Josèphe[25] – un

---

[20] J. Hoschander, *The Book of Esther in the Light of History*, (Philadelphia : The Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1923) 21-29; J. Lewy, "The Feast of the 14th Day of Adar", *HUCA* 14 (1939) 127-151, spéc. 134-5; H. Bardtke, "Das Buch Esther", *Hans Wilhelm Hertzberg, Der Prediger / Hans Bardtke, Das Buch Esther*. (KAT XVII/4-5 ; Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 1963) 239-408, p. 315; A. Lacocque, *Subversives ou un Pentateuque de femmes* (LD 148 ; Paris : Cerf, 1992) 83-84.

[21] D.J.A. Clines, *The Esther Scroll*, 197-198, n.7.

[22] Pour Clines, le Ms 93 témoigne pour Est 3,1 de la plus ancienne couche du TA.

[23] Sur ce point, voir les anciennes explications de J. Hoschander, *The Book of Esther*, 21-29 ; H. Ringgren et O. Kaiser, *Das Hohe Lied, Klagelieder, das Buch Esther* (ATD 16/2 ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1981) 240. Cf. la présentation de C.A. Moore, *Esther*, 35.

[24] K.H. Jobes, *The AlphaText*, 124-128.

[25] *Antiquités* 11.7.

personnage plutôt hostile au Juifs. La mention "Macédonien," qui qualifie parfois l'Haman de la LXX-TA, pourrait viser à insister sur le fait qu'Haman est avant tout un dangereux comploteur. Toutefois, cette proposition présente plusieurs difficultés. Tout d'abord, on comprend mal pour quelle raison, si le but même du traducteur est de tirer un parallèle entre Haman et Bagoas, il n'aurait pas simplement indiqué le nom Βαγώας au lieu de se contenter d'un jeu d'assonances relativement abscons en préférant Βουγαῖος. On ne comprend pas non plus pourquoi, voulant insister sur ce parallèle avec un ennemi célèbre des Juifs, ce traducteur aurait retiré de sa source (un texte hébreu proche du TM) la plupart des qualificatifs d'oppresseur des Juifs (3,10; 8,1; 9,24). Finalement, on ne comprend pas pourquoi, si les mentions de l'Agagite et les références à 1 S 15 sont présentes dans le texte hébreu depuis l'époque perse, la LXX – que Jobes considère à juste titre comme une tentative hasmonéenne de standardiser les traductions grecques du livre d'Esther au 2e siècle ou au début du 1er siècle – ne réintroduit pas la mention hébraïque de l'Agagite, si importante pour toute la tradition interprétative de langue hébraïque et araméenne. La LXX reste un texte adressé à des Juifs qui, même s'ils lisent l'AT en grec, sont en mesure de comprendre la référence à Amalek. Cette dernière critique peut être adressée à toutes les thèses selon lesquelles la LXX rendrait l'Agagite hébraïque par Βουγαῖος afin de "clarifier," pour un lecteur juif de langue grecque, la référence à l'origine antisémite ou simplement méchante d'Haman. On pense notamment à l'option défendue récemment par M.G. Wechsler, pour qui Βουγαῖος fait référence à Beja, un peuple belliqueux connu en Egypte à l'époque Ptolémaïque tardive.[26]

On le voit, aucune des solutions proposées par la recherche ne permet d'expliquer de façon satisfaisante l'ensemble du problème. Il convient donc de s'interroger à nouveau sur les deux options présentées ci-dessus. Le TM a-t-il corrigé un original proche du texte grec ou faut-il envisager l'inverse ?

5. Haman l'orgueilleux

Du point de vue de la critique textuelle, supposer l'antériorité d'un texte hébreu (proche du TM) mentionnant à plusieurs reprises l'Agagite afin de faire référence à Amalek, sur la base des témoins textuels grecs, pose problème. En effet, vu le caractère fondamentalement symbolique de la récurrence de cette mention et l'effet littéraire qu'elle provoque accompagnée de celle d'"oppresseurs des Juifs" (3,1.10 ; 8,1.3.5 ; 9,10.24), on ne comprend pas dans quel but un traducteur grec – ou même un correcteur d'une *Vorlage* hébraïque – aurait supprimé les mentions de l'Agagite. En effet, dans

---

[26] M.G. Wechsler, "The Appellation Βουγαιος and Ethic Contextualization in the Greek Text of Esther", *VT* 51 (2001) 109-114.

les textes grecs, ce n'est pas seulement la mention d'Agagite qui devient Βουγαῖος mais c'est aussi l'accumulation des qualificatifs péjoratifs d'Haman qui apparaît de manière beaucoup moins nette – voire pas du tout. Dans le protoTA, le phénomène est frappant puisque la mention d'Haman d'Amadathos Βουγαῖος n'apparaît que lors de sa présentation en 3,1. 8,44 (TA) ne fait probablement pas partie de la finale originale du protoTA[27]. De même, dans les parties de la LXX comportant des parallèles avec le TM, Haman apparaît le plus souvent sans qualificatif (3,10 ; 8,3.5) et n'est qualifié que deux fois de Βουγαῖος en 3,1 et 9,10. Or, cette dernière mention provient probablement d'une harmonisation tardive faite en grec à partir de 3,1 – le TM ne comporte pas "Agagite" à cet endroit. Quant aux additions présentes dans les traductions en grec, elles comportent certes plusieurs mentions de Βουγαῖος ou Macédonien[28], mais celles-ci s'expliquent facilement par le fait que ces 6 additions tardives connaissent le qualificatif Βουγαῖος d'Haman en 3,1 et 9,10 LXX.

Dès lors, si l'on fait abstraction de considérations générales sur l'histoire des TM, TA et LXX et que l'on ne s'occupe que de la question des mentions de la généalogie d'Haman, il paraît plus vraisemblable que le TM ait abondamment développé les qualificatifs d'Haman pour introduire ou insister sur le motif symbolique du combat entre Israël et Amalek, et ceci non seulement après la traduction en grec du protoTA, mais aussi après une première traduction de ce qui deviendra la LXX. Le texte hébraïque d'Esther à la base du protoTA – le plus ancien auquel nous puissions remonter – ainsi que le texte ayant donné lieu à la première traduction de la LXX, ne comportaient donc qu'une mention du qualificatif d'Haman en 3,1 et tant la LXX que le TA l'ont traduite par Βουγαῖος.

Si l'on admet que l'Agagite massorétique est une correction d'un texte antérieur comportant un terme hébreu que les textes grecs ont traduit Βουγαῖος, il faut s'interroger sur les raisons premières de ce changement. On pourrait imaginer qu'un rédacteur ait changé sciemment l'origine ethnique d'Haman pour créer une référence à Amalek, mais cela est assez peu vraisemblable.[29] Pour un copiste ou même un rédacteur, falsifier sciemment l'origine ethnique d'un personnage pour "fabriquer" un motif théologique va bien plus loin qu'une simple insistance, par diverses adjonctions, sur un point théologique que le dit rédacteur tient pour préexistant.

---

27 Pour D.J.A. Clines la fin du proto TA se situe en 7,16 alors que pour M.V. Fox, *The Redaction*, elle serait en 8,38.

28 L'apparition du terme Macédonien comme qualificatif d'Haman s'explique par une transformation ironisante postérieure à Alexandre et montrant que, pour le roi perse déjà à l'époque d'Haman, le danger venait de Macédoine.

29 Nous avons vu plus haut que l'opinion selon laquelle Haman serait d'abord un adorateur de *baga* et que la judaïsation du récit primitif aurait conduit à sa transformation en "agagite" n'est pas sans difficultés.

Pour expliquer la transformation qui nous occupe, les conséquences d'une observation pourtant plusieurs fois effectuées par la recherche ont été mésestimées.[30] Βουγαῖος est un terme grec signifiant "fanfaron, orgueilleux," attesté notamment chez Homère.[31] Etonnamment, bien que cette signification de βουγαῖος soit connue, personne n'opte pour comprendre Βουγαῖος autrement que comme un nom propre. Pourtant, le β majuscule n'est pas déterminant d'un point de vue textuel, puisque les anciens Mss sont tous des onciaux. Dès lors, 'Αμὰν 'Αμαδαθοῦ βουγαῖος peut fort bien signifier "Aman d'Amadathos (un) l'orgueilleux."

Sachant cela, il convient de se demander quel pourrait être le terme hébreu traduit par βουγαῖος en grec et par "orgueilleux - vantard" en français. Les solutions sont évidemment nombreuses : on peut penser à זֵד ou גֵּוָה. Cependant, dans le champ sémantique de l'orgueil, une famille de termes d'hébreu biblique se dégage. Tous découlent de la racine גאה, à savoir גֵּאָה (1x orgueil), גֵּאֶה (8x orgueilleux), גַּאֲוָה (19x arrogance, orgueilleux) et גָּאוֹן (49x orgueil, fierté, orgueilleux), גַּאֲיוֹן (1x arrogant), גֵּא (1x orgueilleux) et גֵּאוּת (8x orgueil, orgueilleux). En outre, vu la diversité des formations dérivées de cette racine, l'existence d'une formation de type גאי signifiant "orgueilleux" en hébreu ancien est fort probable.[32]

Dès lors, on peut penser que l'original hébraïque d'Est 3,1 traduit par TA et LXX a pu avoir été המן בן־המדתא הגאי, "Haman, fils d'Hamdata un (l')orgueilleux."

Le passage à l'Agagite massorétique peut alors s'expliquer par un unique accident textuel survenu une seule fois au verset 3,1. Une inversion du ג et du א débouche sur une forme האגי qui ne peut dès lors être comprise que comme un gentillisme faisant penser à Agag et impliquant le redoublement du *gimel* האגגי. Précisons qu'il ne s'agit pas de supposer deux accidents textuels distincts (inversion du ג et du א puis redoublement du ג) mais bien d'un seul, dans la mesure où, dès qu'a eu lieu l'inversion, le terme ne peut plus être lu autrement que comme gentillisme et conduit naturellement au rapprochement avec Agag donc au redoublement du ג.[33]

---

30 Voir notamment M.J. Fretz, "Agagite", 89-90; K.H. Jobes, *The AlphaText*, 125; TOB, Esther grec A17, note u.

31 Il 13.824 ; Od. 18.79. Plutarque *Moralia, Aitia Ellhnika*, 299B.

32 Pour des noms de ce type développés à partir d'une racine ל"ה, voir par exemple פרה -> פְּרִי.

33 On pourrait aussi supposer – quoique cela nous semble moins vraisemblable – que le développement du motif théologique de l'Agagite se soit fait pour des raisons d'assonances.

6. Histoire d'un changement textuel

A la lumière de cette proposition, l'histoire des textes d'Esther qui permet d'expliquer les différences textuelles entre le TM, le TA et la LXX est la suivante.

6.1. Le TA

Le texte le plus ancien auquel nous puissions remonter est la *Volage* hébraïque du TA sous sa forme primitive, à savoir le TA en hébreu sans les additions A-F, et sans la finale. Ce protoTA se terminait en 7,16, en 7,21 ou en 8,38. Dans ce texte, Haman est qualifié d'orgueilleux (הגאי) en 3,1. Cette mention est préparée par le fait qu'en 1,16, un personnage dont le nom propre n'apparaît pas est aussi qualifié d'orgueilleux, tout comme celui qui, en 2,8, fera d'Esther sa favorite dans la course à la royauté. Rappelons que dans le protoTA, les autres filles ne bénéficient pas de préparation et qu'Esther est la seule à bénéficier d'un traitement de faveur (obtention de servantes). En 1,16 comme en 2,8, il est difficile de savoir si la *Vorlage* hébraïque comportait גאי avec ou sans article.[34] Quoi qu'il en soit, dans les deux cas, le terme βουγαῖος peut être compris comme un nom commun. On relèvera d'ailleurs qu'en 2,8, βουγαῖος doit presque nécessairement être pris comme un nom commun puisque le nom propre de l'eunuque (Γωγαῖος) est indiqué en 2,3 par tous les manuscrits du TA.[35] Ainsi, le lecteur du protoTA comprend en 3,1 que les orgueilleux mentionnés par deux fois en 1,16 et en 2,8 sont en quelque sorte des précurseurs d'Haman, l'orgueilleux par excellence. La plus ancienne traduction en grec de ce protoTA a rendu dans les trois cas par βουγαῖος le nom commun hébreu (ה)גאי. Ces trois occurrences du terme βουγαῖος = orgueilleux sont harmonieusement situées dans le contexte littéraire du protoTA.

---

[34] En 1,16 TA, le grec καὶ παρεκάλεσεν αὐτὸν βουγαῖος λέγων (et s'adressa à lui un orgueilleux disant) suppose probablement un hébreu ויאמר גאי אליו לאמר. En 2,8 TA le grec καὶ εἶδε βουγαῖος ὁ εὐνοῦχος ὁ φυλάσσων τὸ κοράσιον (un orgueilleux, l'eunuque le gardien vit la jeune fille) suppose un hébreu ויראה הסריס הגאי השדר הנערה, le traducteur du TA choisit de faire de l'adjectif "orgueilleux" un attribut (-> sans article en grec) en position emphatique.

[35] La *Vorlage* du TA a probablement rendu par Γωγαῖος un hébreu difficile à déterminer (גוגי si l'on cousidère que la restitution est bonne) sachant que les noms propres "persisants" du texte hébreu sont rendus en grec de manière très variable dans le grec de la LXX (par exemple ממכן -> Μουχαῖος; מרדכי -> Μαρδοχαῖος, quant aux listes de 1,10-14 et 9,6-9, elles donnent des restitutions en grec très variantes par rapport au TM). Une allusion à Gog de Ez 38-39 avec une *Vorlage* hébraïque גוג nous semble peu évidente au vu de l'absence totale de référence à un combat cosmique dans le protoTA, ce d'autant plus qu'en 2,3 ce n'est pas de l'ennemi des Juifs dont il est question mais d'uu simple eunuque.

Après cela, le TA aura son propre destin littéraire. Il sera complété par une finale propre et – peut-être sous l'influence de la LXX – par 6 additions.

6.2. La LXX

A partir du protoTA, le texte hébreu évolue jusqu'à un état textuel assez voisin du TM malgré quelques différences sur lesquelles nous reviendrons. C'est ce texte qui constitue la *Vorlage* de la LXX (sans les additions). Par rapport au protoTA, cette *Vorlage* hébraïque de la LXX proche du TM a subi passablement de modifications rédactionnelles. Un (ou plusieurs) rédacteur(s) a (ont) inséré de nombreux "plus" qui témoignent notamment d'une insistance assez ironique sur les lourdeurs et l'aspect formel du système perse. Cette insistance est marquée au chapitre 1, par les versets 13 et 14 TM (absents du TA) où apparaissent le thème de l'obligation, pour le roi, de consulter des spécialistes pour toute affaire, ainsi que la mention nominative des sages faisant partie du Collège des spécialistes du droit. Au moment où le rédacteur insère les noms des spécalistes du droit au verset 14, il cite nommément l'orateur du verset 16. Ainsi apparaît le *Memoukan* du TM et de la LXX alors que disparaît la première allusion au *Bougaios*.

Les différences entre le TM/LXX et le protoTA dans l'épisode du concours de beauté du ch. 2 sont nombreuses. A cet endroit, le protoTA est extrêmement bref, puisqu'il mentionne seulement que les jeunes filles sont prises au palais, qu'Esther plait à un orgueilleux, l'eunuque qui est en charge et la favorise. Le protoTA est abondamment retravaillé par l'ancêtre du TM et de la LXX. Le thème de la soumission d'Esther est mis en avant, et de nombreux détails sur le concours de beauté sont donnés, comme la longue préparation des femmes et le destin de celles qui sont délaissées après leur passage dans la chambre royale.

En ce qui concerne le nom de l'eunuque, le nom commun (ה)גאי en 2,8 est pris comme un nom propre tant par la LXX (Γαι) que par le TM (הֵגֶא–הֵגָי). Ce nom propre est répété à plusieurs reprises au cours du chapitre. Dans le TM, הֵגֶא–הֵגָי est mentionné 4 fois au ch. 2,[36] et dans la LXX, Γαι 3 fois. Quant au nom propre de l'eunuque Gogaios présent dans le TA (2,3), il disparaît du TM et de la LXX. Cette suppression s'explique sans doute par un souci d'harmonisation. En effet, si (ה)גאי, en 2,8, est pris comme nom propre, la différence avec le nom de 2,3 n'est plus compréhensible.

La mention récurrente du nom propre de l'eunuque (Γαι – הֵגֶא–הֵגָי) – accompagnée de ses titres – correspond à une technique littéraire caractéristique de LXX/TM.[37] Cette technique, absente du TA, souligne la lourdeur du

---

[36] En 2,3; 2,8 (2 fois) et en 2,15. La différence orthographique entre 2,3 et les autres mentions est probablement purement accidentelle.

[37] Un même phénomène, où le nom du personnage et ses titres sont mentionnés à chacune de ses actions, se retrouve par exemple au chapitre 5 et 7 : Esther y est nommée avec son titre de reine à plusieurs reprises, notamment par le roi.

système perse, son formalisme et le caractère codifié des relations interpersonnelles à la cour. Le fait que l'eunuque perde son qualificatif péjoratif d'orgueilleux lorsque (ה)גאי est pris comme un nom propre va également dans le sens de la théologie développée par les "plus" de TM et LXX. En effet, pour ces deux textes, c'est plutôt le système administratif perse lourd et absurde que le défaut d'esprit de quelques acteurs orgueilleux qui fait courir un risque aux Juifs de l'empire. Ainsi, dans le TM comme dans la LXX, la qualification péjorative des personnages de la cour comme Memoukan et Hégay n'a pas lieu d'être et la mise en parallèle d'Haman l'orgueilleux du ch. 3 avec l'eunuque orgueilleux du ch. 2 n'a plus de sens.

Dans la LXX, les Juifs ne touchent au butin qu'à Suse le 13 Adar (9,11 LXX), mais ni ailleurs le 13 Adar, ni à Suse le 14 (Est 9,15-16 LXX). Cette étrange particularité textuelle s'explique bien par la datation hasmonéenne de la publication de la LXX. En effet, elle témoigne d'une volonté d'éviter la confusion entre la fête nationaliste du 13 Adar – le jour de Nicanor – où l'on célébrait victoire et pillage opérés par les Maccabées, et la célébration de la délivrance des Juifs de la diaspora – le jour de Mardochée.[38] A l'époque hasmonéenne, les véritables triomphateurs et libérateurs des Juifs de terre sainte ne pouvaient être que des gens vivant en Terre Sainte, les Maccabées, et non un *leader* juif de la lointaine cour perse. Pour les hasmonéens publiant le livre d'Esther en grec, si la victoire totale de Mardochée en Perse est acceptable, elle ne peut l'être en terre Sainte. Dès lors, pour la LXX, le pillage des biens n'a pas lieu ailleurs qu'à Suse.[39]

Quoi qu'il en soit, à ce moment de son évolution littéraire, le livre d'Esther est parfaitement cohérent et conforme à l'esprit de son temps sans pour autant que le motif de l'Agagite n'y soit encore présent, ni qu'aucune allusion à 1 S 15 ne soit patente. La LXX est traduite en grec et circulera dès lors dans un état textuel différent de ce que deviendra le TM, avec notamment la présence des six additions.

6.3. Le TM

Ce n'est qu'après l'époque hasmonéenne, durant laquelle la LXX est traduite en grec, que surviendra l'accident textuel de 3,1 traité ci-dessus. Haman l'orgueilleux (הגאי) devient Haman l'Agagite (האגגי). Cet accident textuel se produit très tard, probablement au cours du 1er siècle. Se déclenche alors dans le TM un processus de type midrashique rendant évident les liens intertextuels entre Esther et 1 S 15. Des mentions de l'Agagites sont

---

38 Pour la proximité temporelle de ces deux fêtes, voir 1 M 7,43-49; 2 M 15,36.

39 On pourrait aussi penser que le rédacteur cherche à montrer que les Juifs ne se comportent pas comme des gens avides mais se contentent de se défendre. Cela nous semble cependant moins vraisemblable sachant le caractère belliqueux et vengeur qui caractérise l'idéologie de la finale d'Esther de l'état textuel dont témoigne la LXX et le TM.

insérées à plusieurs moments-clés du récit, en particulier lorsque Haman attaque, puis lorsqu'il est vaincu par les Juifs (3,10; 8,3. 5; 9,24). Ces mentions, le plus souvent accompagnées de celle de fils d'Hamedata, sont mises en parallèle avec la notion d'ennemi des Juifs. En outre, la généalogie de Mardochée fils de Ya'ir est transformée dans la perspective d'un lien avec Saül (קוֹשָׁיָהוּ devient קִישׁ et שְׁמַעְיָהוּ devient שִׁמְעִי). Le motif du peuple qui n'étend pas la main sur le butin est généralisé à tous les massacres effectués par les Juifs. Une correction de la notice de 9,10 permet de faire de l'épisode du 13 Adar à Suse un massacre sans butin. Cette dernière harmonisation s'explique de deux manières. Soit dans le milieu porteur du texte, le jour de Nicanor n'était plus célébré, et la différence entre les actions du 13 Adar et du 14 n'était plus compréhensible, soit elle intervient dans le but d'insister sur la référence à l'épisode du rejet de Saül.[40] L'effet littéraire de ces quelques corrections conduit à rendre le parallèle entre le combat de Mardochée contre Haman et celui d'Israël contre Amalek évident pour tous ceux qui liront le livre massorétique d'Esther.

L'accident textuel conduisant à l'apparition de l'Agagite dans le TM s'est probablement produit après la traduction de la LXX, donc à la fin ou après l'époque hasmonéenne, mais en tout cas pas après Josèphe, qui le présuppose.

7. Conclusion

Au terme de ces réflexions sur le nom d'Haman, on s'aperçoit qu'un accident textuel relativement mineur (inversion de 2 lettres en Est 3,1) peut influencer de manière significative le processus d'interprétation de l'œuvre entière. Dans le cas qui nous occupe, cet accident se produit très tardivement au cours du développement littéraire du texte, à un moment où, pour des raisons liées à la fixation canonique, des remaniements massifs de la structure, voire du sens des versets, ne sont plus possibles. Pourtant, quelques corrections textuelles mineures qui s'apparentent plus à des corrections scribales – comme l'adjonction de quelques "fils d'Hamedata l'Agagite, l'oppresseur des Juifs," ou des corrections orthographiques de noms propres – conduisent à éclairer de manière totalement nouvelle l'histoire racontée. Pour le TM dans son état final, le récit de la victoire des

---

[40] Le peuple juif de Perse ne commettrait pas la même erreur que Saül en dépit de la possibilité qui lui en est offerte par le roi en 8,11. Sur ce point, il faut cependant se méfier de la surinterprétation. En effet, dans le TM, Mardochée – un personnage perçu positivement – obtient les biens de son ennemi alors que, ce faisant, Saül perdait le soutien de Yhwh. En outre, le vocabulaire du *hérem* présent en 1 S 15 n'a pas été introduit dans le TM d'Esther.

Juifs de Suse sur leurs ennemis s'inscrit dans un combat millénaire entre les fils d'Israël et ceux d'Amalek.[41]

[41] D'une certaine manière, la LXX a aussi "universalisé" le propos, mais elle l'a fait indépendamment et par une intervention textuelle majeure en ajoutant ses adjonctions A et F de couleur apocalyptisante.

Pourquoi sacrifie-t-on ?
Sur les traces d'un mythe fondateur

Alfred Marx
Université Marc Bloch de Strasbourg

Le sacrifice occupe une place centrale dans l'Ancien Testament. Aux textes prescriptifs qui forment le coeur de l'alliance du Sinaï s'ajoutent des centaines de références dispersées sur tout l'Ancien Testament. L'existence entière d'Israël tourne autour du Temple et de son culte. Et pourtant, on chercherait en vain un récit étiologique rapportant l'institution de ce rite.[1] Il est tout à fait significatif à cet égard que la "loi sur l'autel" d'Ex 20,22-26, que l'on peut véritablement considérer comme le texte fondateur du culte sacrificiel d'Israël,[2] suppose connue la pratique du sacrifice. Une pratique sacrificielle déjà bien établie, avec ses deux formes du sacrifice animal, dont la matière est constituée de pièces de menu et de gros bétail et que les fidèles offrent à Yhwh sur un autel. De fait, les instructions qui font l'objet du discours que Yhwh adresse à Israël portent principalement sur la nature des matériaux qui devront être utilisés pour la construction de l'autel et sur son mode de construction. Il faut prendre à la lettre la déclaration de Yhwh en Jr 7,22 selon laquelle il n'a donné aucune instruction relative à l'holocauste et au sacrifice de communion au moment où il a fait sortir son

---

[1] Pour le domaine suméro-accadien, voir notamment *Enki et Ninmah*, 1-23 ; *Atrahasis*, 190-197, 337-338 et la *Prière pour la reconstruction d'un temple*, 71-79 (voir J. Bottéro, S.N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne* [Paris : Gallimard, 1989] respectivement 189, 537 et 541, 492), où le sacrifice a pour fonction d'assurer la subsistance des dieux, ainsi que le mythe de *Lugalbanda* présenté par W.W. Hallo dans "The Origins of the Sacrificial Cult: New Evidence from Mesopotamia and Israel", *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of Frank Moore Cross* (éd. P.D. Miller, P.D. Hanson, S. Dean McBride ; Philadelphia : Fortress Press, 1987) 3-13, où le sacrifice permet de légitimer la consommation de la viande animale.

[2] A. Marx, "La place du sacrifice dans l'ancien Israël", *Congress Volume. Cambridge 1995* (éd. J.A. Emerton ; VTSup 66 ; Leiden : E.J. Brill, 1997) 203-217 ; sur ce point voir p. 209-213

peuple d'Egypte.[3] Yhwh n'a fait que compléter, et implicitement ratifier, une pratique existante, en l'assortissant d'une promesse de bénédiction. Que ces compléments portent sur l'autel n'est sans doute pas un simple hasard.

1. Les premiers sacrifices

En fait, selon l'Ancien Testament, le sacrifice existe depuis l'origine même de l'humanité et, plus précisément, depuis le moment où Yhwh Elohîm a expulsé le couple originel du jardin d'Eden et où les hommes se sont vus contraints de subvenir à leurs besoins par l'agriculture et par l'élevage. Les premiers sacrifices ont ainsi été offerts aux portes du jardin par Caïn et Abel, le premier apportant à Yhwh des produits de sa récolte, le second, des premiers-nés de son troupeau (Gn 4,3-4). A vrai dire, il ne s'agit pas encore là de sacrifices à proprement parler. Car ce qu'apportent Caïn et Abel à Yhwh, c'est une מנחה, autrement dit un présent par lequel ils expriment leur sujétion à celui qu'ils reconnaissent comme leur souverain. Ce présent, qui plus est, n'est pas uniquement une marque d'allégeance. Ainsi que l'indique sa nature, il constitue plus précisément une redevance féodale. Les produits agricoles et les premiers-nés que les deux frères remettent à Yhwh lui reviennent, en effet, de droit en sa qualité de seigneur, puisque la terre et tout ce qu'elle produit lui appartiennent. La remise de ces produits se distingue également du sacrifice, tel qu'il sera pratiqué par Israël, sur deux autres points : elle ne nécessite pas l'utilisation d'un autel et ne se fait pas par le moyen de la combustion. Le récit laisse entendre que ces offrandes sont simplement déposées à terre devant Yhwh.[4]

Le premier sacrifice véritable est, en réalité, offert par Noé à l'issue du déluge (Gn 8,20-22).[5] Ce sacrifice prend la forme d'un gigantesque holocauste composé de chacune des espèces d'animaux et d'oiseaux purs dont la combustion dégage un fumet au parfum lénifiant pour Yhwh. Par rapport

---

[3] Cela, en dépit des multiples tentatives d'atténuer cette affirmation. Pour les différents types d'interprétations proposés pour ce verset, voir A. Lange, "Gebotsobservanz statt Opferkult. Zur Kultpolemik in Jer 7,1-8,3", *Gemeinde ohne Tempel — Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum* (éd. B. Ego, A. Lange, P. Pilhofer : WUNT 118 ; Tübingen : Mohr- Siebeck, 1999) 19-35 ; sur ce point voir p. 27-28. C'est seulement chez P que Yhwh donnera au Sinaï des instructions détaillées sur le sacrifice.

[4] Telle est d'ailleurs la pratique habituelle dans les sanctuaires cananéens, depuis le BA jusqu'au Fer 1. Voir W. Zwickel, *Der Tempelkult in Kanaan und Israel. Studien zur Kultgeschichte Palästinas von der Mittelbronzezeit bis zum Untergang Judas* (FAT 10 ; Tübingen : Mohr-Siebeck, 1994) 71, 198-199, 237, 274, 282.

[5] Sur ce texte, voir en particulier A. Schenker, "Die Stiftungserzählung des Brandopfers. Wie versteht Gen 8:20-21 das Brandopfer?", *Studien zu Propheten und Religionsgeschichte* (SBAB 36 ; Stuttgart : Katholisches Bibelwerk, 2003) 143-154.

à la מנחה de Caïn et d'Abel, le sacrifice de Noé présente toute une série d'innovations : il est apporté spontanément à Yhwh, sa matière ne provient pas de l'activité du sacrifiant, la transmission à Yhwh se fait par le moyen de la combustion, et, pour ce faire, Noé utilise un autel spécialement construit à cet effet, cet autel étant, comme le précise le texte, construit "pour Yhwh." Le texte insiste particulièrement sur ce dernier point, la référence à l'autel apparaissant deux fois au v. 20, au début et à la fin, formant ainsi le cadre dans lequel s'insère le récit du sacrifice. Pour l'Ancien Testament, c'est Noé qui est l'inventeur du sacrifice tel que le pratique Israël. Mais le récit que fait la Genèse de ce sacrifice ne répond pas à la question : pourquoi Noé utilise-t-il un autel ? et pourquoi y brûle-t-il la matière sacrificielle ? Ces innovations intriguent d'autant plus qu'elles n'apparaissent pas dans les autres versions du déluge et constituent ainsi comme une spécificité du récit biblique.

L'explication devrait pouvoir se trouver dans les événements qui ont précédé ce sacrifice.

2. La chute des anges

Le récit qui fait immédiatement suite à l'histoire de Caïn – il en est séparé, dans la forme actuelle de la Genèse, par l'insertion des notices généalogiques P de Gn 5 – raconte comment les fils de Dieu ont séduit les filles des hommes et ont engendré par elles des géants, ce qui, selon la compréhension habituelle du texte, a conduit Yhwh à limiter la durée de la vie des hommes à cent vingt ans (Gn 6, 1-4).[6] Traditionnellement considéré par

---

[6] Sur ce récit, voir notamment J. Scharbert, "Traditions- und Redaktionsgeschichte von Gn 6,1-4", *BZ* 11 (1967) 66-78 ; W. Schlißke, *Gottessöhne und Gottessohn im Alten Testament. Phasen der Entmythisierung im Alten Testament* (BWANT 97 ; Stuttgart : W. Kohlhammer, 1973) 20-32 ; D.J.A. Clines, "The Significance of the 'Sons of God' Episode (Genesis 6:1-4) in the Context of the 'Primeval History' (Genesis 1-11)", *JSOT* 13 (1979) 33-46 ; D.L. Petersen, "Genesis 6:1-4, Yahweh and the Organization of the Cosmos", *JSOT* 13 (1979) 47-64 ; J. Schreiner, "Gen 6, 1-4 und die Problematik von Leben und Tod", *De la Tôrah au Messie. Etudes d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri Cazelles* (éd. M. Carrez, J. Doré, P. Grelot ; Paris : Desclée, 1981) 65-74 ; R. Hendel, "Of Demigods and the Deluge: Toward an Interpretation of Genesis 6: 1-4", *JBL* 106 (1987) 13-26 ; M. Oeming, "Sünde als Verhängnis — Gen 6, 1-4 im Rahmen der Urgeschichte des Jahwisten", *TTZ* 102 (1993) 34-50 ; M. Vervenne, "All They Need is Love: Once More Genesis 6.1-4", *Words Remembered, Texts Renewed. Essays in Honour of John F.A. Sowyer* (éd. J. Davies, G. Harvey, W.G.E. Watson ; JSOTSup 195 ; Sheffield : Academic Press, 1995) 19-40 ; M. Witte, *Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1 — 11,26* (BZAW 265 ; Berlin, New York : W. de Gruyter, 1998) 65-74 ; P. Barié, "Die sogenannten 'Engelehen'. Ein mythisches Relikt in der Bibel (Genesis 6, 1-4)", *Symbolon* 14 (1999) 169-183 ; M. et R. Zimmermann, "›Heilige Hochzeit‹ der Göttersöhne und Menschentöchter? Spuren des Mythos in Gen 6,1-4", *ZAW* 111 (1999) 327-352 ; H.S. Kvanvig, "Gen 6,1-4 as an Antediluvian Event", *SJOT* 16 (2002) 79-112.

l'exégèse critique comme un bloc erratique sans lien avec le contexte,[7] ce récit bien énigmatique soulève toute une série de problèmes auxquels on a très tôt cherché à donner une solution en corrigeant le texte ou en le brodant. C'est ainsi que, pour éviter l'anthropomorphisme grossier qui attribuait des fils à Dieu, la leçon primitive de la LXX transformait les fils en anges[8] (voir aussi 1 *Hénoch* 6 ; 19,1 ; *Jubilés* 5,1 ; 2 *Hénoch* 7,2 ; 2 *Baruch* 56,10 ; Flavius Josèphe, *Antiquités Juives* I iii 73 ; 2 P 2,4 ; Jude 6 ; cf. 1 Co 11,10), tandis que, de leur côté, les targumim considéraient que "Dieu" était en réalité un titre donné à des notables, juges (ainsi le targum Neofiti) ou grands (ainsi le targum pseudo-Jonathan), une interprétation que l'on retrouve chez Symmaque qui y voit des puissants.[9] Mais on a surtout été embarrassé par le fait que le châtiment divin frappait uniquement les hommes. S'efforçant de disculper leurs partenaires célestes, le *Testament de Ruben* 5 a ainsi rejeté la faute sur les femmes, coupables à ses yeux d'avoir séduit les "Veilleurs," de même le targum pseudo-Jonathan qui soulignait que ces femmes étaient belles, "avec les yeux peints et les cheveux frisés et marchant en découvrant (leur) chair"[10] (voir aussi 2 *Baruch* 56,10 ; 1 Co 11,10.), ce qui permettait de justifier la sentence prononcée par Yhwh contre les humains. L'*Ecrit de Damas* 2,18 ; *Hymnes* 18,35 ; 1 *Hénoch* 10,4-6,11-14 ; 14,5 ; 15,1-16,4 ; 19,1 ; *Jubilés* 5,6 ; *Testament de Nephtali* 3,5 ; 2 *Hénoch* 7, 1-5 ; 18 ; 2 *Baruch* 56,13 ; 2 P 2,4 ; Jude 6, quant à eux, complétaient le récit et insistaient sur le châtiment que Dieu infligeait à la partie divine, auquel s'ajoute, selon 1 *Hénoch* 10,9 (cf. 12,6 ; 14,6) ; *Jubilés* 5,7-11, l'éradication des géants issus de cette union. Certains ont d'ailleurs relié ce récit au récit du déluge qui lui fait immédiatement suite et ont fait du déluge le moyen utilisé par Dieu pour s'en débarrasser (*Sg* 14,6 ; *Si* 16,7 ; *Ecrit de Damas* 2,19 ; 3 M 2,4 ; cf. *Ba* 3,26-28). D'autres encore, tel le *Livre des Antiquités bibliques* 3,2 (cf.*Testament d'Abraham* A, 13,3) ont lu ידין (de la racine דין, "juger") à la place du mystérieux ידון du v. 3, et ont donné à cette décision un sens positif, tandis que le targum Neofiti et le targum pseudo-Jonathan comprenaient les cent vingt

---

[7] Mais voir, notamment D.J.A. Clines, "The Significance" ; D.L. Petersen, "Genesis 6:1-4" ; R. Hendel, "Of Demigods" ; M. Oeming, "Sünde" ; P. Barié, "Die sogenannten".

[8] Voir M. Harl, *La Bible d'Alexandrie. 1. La Genèse* (Paris : Cerf, 1986) 125. Pour l'interprétation ancienne de l'expression "fils de Dieu", voir aussi I. Himbaza, "Dt 32,8, une correction tardive des scribes. Essai d'interprétation et de datation", *Bib* 83 (2002) 527-548.

[9] Sur cette interprétation, voir P.S. Alexander, "The Targumim and Early Exegesis of 'Sons of God' in Genesis 6", *JJS* 23 (1972) 60-71.

[10] Traduction R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque. 1. Genèse* (SC 245 ; Paris : Cerf, 1978).

années comme un délai de grâce accordé aux hommes pour qu'ils fassent pénitence.[11]

Mais est-il vraiment nécessaire d'amender le texte ? En l'examinant plus attentivement on constate, en effet, que ce récit, loin d'être aussi incohérent qu'il pourrait y paraître à première vue, est, tout au contraire, soigneusement construit.[12] La narration proprement dite (v. 1-2.4) se déploie en trois temps, qui correspondent à la division actuelle en versets, et est rédigée de manière à ce que les différents moments se succèdent en s'élargissant selon une progression géométrique qui la fait culminer avec le v. 4. Chacun des temps de cette narration introduit de nouveaux protagonistes, lesquels réapparaissent ensuite au coeur du temps suivant. La fin du premier verset introduit les filles, בנות. Le deuxième s'ouvre par l'entrée en scène des fils de Dieu, בני האלהים, puis reprend la référence aux filles en la complétant – d'abord en y ajoutant האדם, de manière à souligner l'opposition entre les filles des hommes et les fils de Dieu, en précisant ensuite qu'elles sont belles, טבת – et débouche sur un changement d'état qui fait passer les filles au statut de femmes mariées, נשים. Le dernier verset introduit les "géants" (ainsi la LXX : γίγαντες). Mentionnée en début et en fin de verset, cette référence aux "géants," qualifiés respectivement de נפלים et de גברים, sert de cadre à une information placée en son centre, laquelle reprend la référence aux fils de Dieu et aux filles des hommes du verset précédent et précise l'origine de ces "géants" : ils sont issus de l'union, בוא...אל – ce que HALAT traduit pudiquement par *coire cum femina* – des fils de Dieu avec les filles des hommes. La narration est interrompue par un discours de Yhwh, qui consiste en une sentence, formulée négativement (v. 3a), dont il résulte que l'âge limite des êtres humains sera désormais de cent vingt ans (v. 3b). Cette interruption paraît tout à fait malencontreuse dans la mesure où elle rompt l'enchaînement des événements, et même illogique puisque, fort curieusement, le verdict divin intervient avant même que la faute ait été commise.[13] Mais, ce qui dans une lecture

---

[11] Pour les différentes relectures de ce récit dans la période intertestamentaire, voir M. Delcor, "Le mythe de la chute des anges et de l'origine des géants comme explication du mal dans le monde, dans l'apocalyptique juive. Histoire des traditions", *RHR* 190 (1976) 3-53 ; F. Dexinger, "Jüdisch-christliche Nachgeschichte von Gen 6,1-4", *Zur Aktualität des Alten Testaments. Festschrift für Georg Sauer zum 65. Geburtstag* (éd. S. Kreuzer, K. Lüthi ; Frankfurt a. M. : Peter Lang, 1992) 155-175.

[12] Voir aussi M. Vervenne,"All They Need", 31-38.

[13] D'où l'on a généralement conclu que le verset était secondaire. Selon D.L. Petersen, "Genesis 6:1-4", 58-59 l'arbitraire de ce jugement manifesterait la puisssance de Yhwh et servirait à souligner une autre caractéristique divine distinctive, à côté de l'immortalité. Pour M. Oeming, "Sünde", 49-50 il montrerait que le péché n'est pas seulement rébellion contre Dieu, qu'il est aussi un destin tragique — Oeming parle de "Verstrickung und Verhängnis" — dont l'homme n'est pas responsable, mais qui vient fondre sur l'homme.

linéaire apparaît comme une maladresse, ou un mystère, prend tout son sens si on considère la structure d'ensemble du récit. Car, insérée là où elle se trouve, la sentence divine se voit encadrée, et donc mise en valeur, par la narration. Qui plus est, les premiers mots de cette sentence, לא ידון, se trouvent placés exactement au centre du récit J.

Notre récit n'est pas non plus aussi erratique qu'on pourrait le penser.

Ce récit où il est question d'engendrements s'inscrit, en effet, fort bien dans la suite des unions et procréations rapportées en Gn 4,17-26, où le verbe ילד est d'ailleurs employé pas moins de neuf fois. Le lien avec Gn 4 n'est pas uniquement thématique. L'auteur de notre récit a aussi pris grand soin de l'y relier par des procédés formels et a expressément rattaché le début de son récit au dernier verset du ch. 4. On constate ainsi que les deux versets ont non seulement en commun les verbes חלל, "commencer," et ילד, "enfanter" et que ces deux verbes y sont employés à chacune de ses deux extrémités, mais que, de plus, ils y apparaissent en séquence inverse. Le verbe חלל, au début de 6,1, reprend le verbe חלל, employé à la fin de 4,26, et est utilisé dans l'un et l'autre cas à la forme causative avec pour sujet l'humanité, cela explicitement en 6,1, implicitement en 4,26. De son côté, le verbe ילד, employé dans les deux cas au masculin et conjugué au *pual*, intervient à la fin de 6,1, suivi de la préposition ל, mais au début de 4,26, précédé là de la préposition ל. Ces liens explicites entre 6,1 et 4,26 ne font que davantage ressortir les perspectives différentes des deux récits. Tandis qu'en 4,26 l'objet de ילד est un fils, dont le nom est expressément donné, en 6,1, il a pour objet les filles en général. Et alors que 4,26 concluait l'énumération d'une série de naissances nominatives, 6,1 introduit, quant à lui, un récit de naissances concernant des groupes anonymes indifférenciés.[14] L'horizon s'élargit ainsi progressivement, du premier couple (Gn 2,4b-3,24) à leurs enfants (Gn 4,1-16) et, de là, jusqu'à la septième génération (Gn 4,17-26), puis, faisant un bond dans le temps, à l'humanité en général. Cet arrière-plan ne fait que mettre davantage en relief le caractère particulier de notre récit dont les héros sont des fils de Dieu, et non plus des hommes, et où les enfants ne sont pas des enfants ordinaires, mais des géants.

Gn 6,1-4 est aussi le dernier d'une série de trois récits, dont chacun met en scène une transgression, laquelle débouche sur une sanction divine.

3. Le désir mimétique et ses conséquences

Le premier de ces récits se situe au jardin d'Eden (Gn 2,4b-3,24). Ses prin-

---

[14] On peut également noter que dans les deux versets le dernier verbe est conjugué à la forme passive et que la construction לקח...ל...נשים, "prendre pour femmes", utilisée en 6,2 avec les fils de Dieu pour sujet, l'avait été en 4,19 à propos de Lamech. Noter aussi l'emploi de אלהים en 4,25, qui prépare la référence aux בני האלהים en 6,2.

cipaux protagonistes en sont le couple originel. A l'instigation du serpent, la femme, puis l'homme mangent du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal (Gn 3,6) et transgressent de la sorte un interdit que Yhwh Elohîm avait expressément formulé (Gn 2,16-17). Cette transgression a son origine dans le désir mimétique qui conduit l'homme et sa femme à vouloir être comme Dieu (Gn 3,4-6). La sanction divine est double. Elle frappe spécifiquement chacun des acteurs (Gn 3,14-19) puis, conjointement, l'homme et la femme, qui sont chassés du jardin d'Eden et ainsi privés de la possibilité d'accéder à l'arbre de vie et donc condamnés à la finitude (Gn 3,22-24). L'homme et sa femme acquièrent de fait la connaissance du bien et du mal, mais au prix de la perte de leur immortalité.

Le deuxième récit se situe aux portes du jardin d'Eden. Les protagonistes sont, cette fois-ci, les fils du couple originel, et tout particulièrement Caïn. La réaction opposée de Yhwh aux offrandes que lui apportent les deux frères constitue le point de départ d'une épreuve à laquelle Yhwh soumet Caïn en l'invitant à dominer sa jalousie (Gn 4,7). Le désir mimétique intervient ici en quelque sorte sur un plan horizontal et a pour objet Abel. L'échec de Caïn à dominer sa jalousie, qui le conduira à éliminer celui qu'il considère désormais non plus comme un frère, mais comme un rival, dans l'espoir de prendre sa place et de capter le regard de Yhwh, est sanctionné par la mise au ban du coupable (Gn 4,11-12). Chassé de la terre nourricière loin de la face de Yhwh (Gn 4,14), Caïn prend en quelque sorte la place d'Abel, mais en une tragique caricature, la vie nomade du berger se transformant pour lui en une condition apatride et une précarité dont seul le signe placé par Yhwh sur son front l'empêche de subir le sort qu'il avait infligé à son frère.

Dans chacun de ces deux récits, la transgression résulte de l'incapacité des protagonistes à accepter leur condition, de leur désir de sortir du rang qui leur est assigné pour prendre une place qui ne leur est pas destinée. Et dans les deux récits, la sentence divine qui frappe leur démesure est l'instauration d'une distance par rapport à Yhwh, qui conduit à exclure les coupables de l'intimité de Yhwh, en expulsant les premiers de son jardin, et en bannissant Caïn, l'éloignant ainsi encore plus de sa présence. L'histoire originelle apparaît ainsi comme l'histoire d'un éloignement, par paliers successifs, par rapport à Yhwh.

Gn 6,1-4 s'inscrit dans la suite de cette série de désirs mimétiques. Il se rattache plus précisément au premier épisode, dont il est comme l'image au miroir. Le lien entre ces deux épisodes est d'ailleurs expressément suggéré. De fait, la convoitise des fils de Dieu est décrite dans les mêmes termes que celle de la femme : ils voient, ויראו (Gn 3,6 : ותרא), que bonnes, כי טבת (Gn. 3,6 : כי טוב) étaient les femmes (Gn. 3,6 : l'arbre) et ils en prennent, ויקחו...מכל (Gn 3,6 : ותקח...מפריו, de son fruit) et "consomment" le mariage (Gn 3,6 : le fruit). La volonté délibérée de mettre en rapport ces deux épisodes se manifeste par la reprise en séquence inverse des deuxième et troi-

sième éléments de cette phrase : tandis qu'en Gn 3 le constat de la nature bonne suivait immédiatement le verbe et précédait la référence à l'objet convoité, en Gn 6 cet objet est cité d'emblée, avant l'énoncé de leur qualité. Dans les deux récits, la transgression se situe sur un plan "vertical," l'objet du désir – respectivement le fruit qui permet de devenir semblable aux dieux, et les femmes – se situant dans un monde auquel les protagonistes n'appartiennent pas. Mais les rapports sont ici inversés. La femme, אשה, qui était là le sujet de la convoitise, en devient ici l'objet, בנות. Et les dieux qui étaient, là, l'objet de la convoitise, en sont ici les sujets. La liste des désirs mimétiques se voit ainsi complétée par un dernier type de désir possible, celui qui conduit les fils de Dieu à vouloir ressembler aux hommes et à pouvoir, comme eux, s'unir à des femmes et procréer. Toutefois, et à la différence des deux récits précédents, Gn 6,1-4 ne présente pas l'attitude des fils de Dieu comme une transgression d'une instruction divine, mais comme une anomalie. Leur union avec les filles des hommes n'aboutit pas à la naissance de fils ou de filles, ni de dieux, mais à celle de "géants," qui ne sont conformes ni au monde des hommes, ni à celui des dieux, mais apparaissent comme des êtres mixtes. Seule est légitime une union médiate entre dieux et hommes, du type de celle que revendique Ève après la naissance de Caïn, qui par son cri "j'ai créé un homme avec Yhwh" (Gn 4,1) reconnaît que, par delà son union avec Adam, c'est Yhwh, l'auteur de toute vie, qui est en dernière instance le "père" de Caïn. Le mariage sacré[15] qui, dans d'autres civilisations, est considéré positivement et comme apportant un bénéfice aux hommes, est ici interprété négativement et condamné.

Contrairement aux deux récits précédents, la sentence divine intervient cette fois-ci, non pas après la découverte de la transgression, mais au coeur même du récit. La rupture de la séquence habituelle rend attentif à sa singularité et manifeste l'importance toute particulière que J attribue à ce décret divin. Exprimé négativement, le jugement prononcé par Yhwh porte sur ses rapports futurs avec les hommes : לא ידון רוחי באדם לעלם, cette décision étant motivée par le fait que l'être humain, אדם, est chair, בשר. Le verset est difficile. Le verbe דין est, en effet, un *hapax* que HAL renonce à expliquer et qu'il interprète à partir du contexte (et sans doute aussi à partir de la LXX qui traduit par le verbe καταμένειν) dans le sens de "demeurer."[16] La fin du verset qui fixe l'âge limite des hommes à cent vingt ans suggère une interprétation anthropologique : l'esprit de Yhwh, qui anime chaque être humain, lui sera retiré au bout de cette période.

---

[15] Voir M. et R. Zimmermann "›Heilige Hochzeit‹".

[16] Sur ce verbe, voir E.A. Speiser, "*YDWN*, Gen 6 3", *JBL* 75 (1956) 126-129 qui lui donne le sens de "protéger." J. Scharbert, "Traditions-", 68 le rattache à l'arabe *dûn* ou à l'accadien *dunnât* et traduit par "an Wert einbußen." L'explication ancienne,"être fort", à partir de l'accadien *danânu* se retrouve encore notamment chez R. Hendel, "Of Demigods", 15 ; F. Dexinger, "Jüdisch-christliche", 155 ; M. Vervenne, "All They Need", 27 ; H.S. Kvanvig, "Gen 6,1-4", 85.

Cette interprétation anthropologique, bien que communément partagée, fait néanmoins problème. Non seulement parce qu'elle heurte notre sens de la justice, dans la mesure où cette sentence frappe, non les fils de Dieu, qui sont les seuls fautifs,[17] ni même les femmes, coupables à la limite de ne pas leur avoir résisté,[18] mais les êtres humains dans leur ensemble. Elle se heurte aussi à la difficulté objective que J n'avait jamais utilisé jusqu'alors ces termes dans ce sens. Pour désigner la vie que Yhwh Elohîm insuffle en l'homme il emploie l'expression נשמת חיים, "souffle de vie" – et non רוח, "esprit" —, souffle grâce auquel l'homme devient נפש חיה (Gn 2,7), "être vivant." Et pour exprimer sa précarité, il dit de lui qu'il est עפר, "poussière" (Gn 2,7 ; 3,19) et non qu'il est chair, בשׂר. Ce langage est, en fait, celui de P. Dans le récit du déluge, P emploie רוח, qualifiée systématiquement de רוח חיים , "esprit de vie" (Gn 6,17 ; 7,15.22), à propos de la vie qui se trouve en toute chair, בשׂר, et qui anime tout être vivant, בשׂר désignant, de son côté, la condition humaine et animale (Gn 6,12.13.17.19 ; 7,16.21 ; 8,17 ; 9,11.15.16.17). Tout semble donc indiquer que ce verset provient intégralement de P, comme l'est indubitablement le v. 3b. Ce qui implique, soit que le récit J ne comprenait pas de sentence divine, et servait ainsi uniquement de récit étiologique pour expliquer l'origine des géants antédiluviens ou de ces נפלים rencontrés par les émissaires chargés d'explorer la terre promise (Nb. 13,33),[19] ce qui non seulement constituerait une rupture par rapport aux deux épisodes précédents qui, eux, comprennent une sentence, mais trancherait aussi fortement avec les questions existentielles majeures abordées dans ces autres récits.[20] Soit que P a substitué une sentence à la sentence qui se trouvait originellement dans le récit J.

Il n'est pas sûr, toutefois, qu'il faille recourir à ces expédients. Le fait même que לא ידון רוחי se trouve placé presqu'exactement au centre du texte (si on laisse de côté le v. 3b, qui est d'origine sacerdotale) et le lien de ce récit avec les deux récits précédents invitent à considérer ce passage comme étant bien d'origine yahwiste et à l'interpréter en continuité avec ces autres récits. Dans cette perspective, בשׂר serait à comprendre, non comme un terme anthropologique, mais, en référence à l'emploi de ce terme en Gn 2,21.23.24, comme une dénotation du caractère à la fois matériel et sexué de l'être humain, qui fait que l'homme ne trouve son unité qu'en s'unissant à une femme de manière à former avec elle "une seule chair," בשׂר אחד. Cette caractéristique est propre aux êtres humains : s'il y a

---

17 Parmi les différents protagonistes, les fils de Dieu sont les seuls à être présentés comme actifs : ils voient les filles des hommes, les choisissent, les prennent (v. 2), vont vers elles et même enfantent (v. 4).

18 Ainsi G.J. Wenham, *Genesis 1-15* (WBC 1 ; Waco : Word Books Publisher, 1987) 141!

19 Ainsi notamment J. Scharbert, "Traditions-", 72-73 ; M. Delcor, "Le mythe", 10 et 17 ; ou encore récemment, P. Barié, "Die sogenannten", 174 et 175.

20 Voir aussi M. Witte, *Die biblische Urgeschichte*, 69.

bien des fils de Dieu, il n'y a pas de fille de Dieu (cf. 1 *Hénoch* 15,6-7) ! רוח – qui est utilisé ici pour le première fois dans ce sens par J – semble, quant à lui, désigner une caractéristique propre à Yhwh et aux êtres divins, laquelle est définie par son immatérialité. Bien plus, la רוח, l'esprit, est, comme l'écrit Edmond Jacob, "Dieu lui-même qui déploie son activité créatrice et salvatrice."[21] Aux êtres humains, êtres matériels et sexués, s'opposent les dieux qui sont esprit, mais aussi, et plus fondamentalement, force de vie. L'emploi de רוחי, de préférence au pronom personnel "je," permet à la fois de souligner cette spécificité des dieux et d'insister sur leur antinomie par rapport aux hommes.

Comment, dans ces conditions, comprendre la sentence prononcée par Yhwh ? On notera, tout d'abord, que Yhwh justifie sa décision par le fait que l'homme, אדם, est בשר,"chair" et non, comme l'emploi de אדם pourrait le donner à penser – il est difficile de ne pas mettre ce terme en rapport avec אדמה, "terre" – , par sa fragilité, le fait qu'il n'est que poussière, עפר. Il semble, par ailleurs, logique de penser que cette décision est en rapport avec la situation décrite dans la partie narrative et qu'elle est donc destinée à empêcher que semblables débordements ne se reproduisent. Il est clair que limiter la durée de la vie des humains ne changerait rien à l'affaire. Dans ces conditions, et à défaut de pouvoir extirper toutes les filles ou d'éliminer les fils de Dieu, la seule solution est de faire en sorte qu'il n'y ait plus aucune communication entre le monde des dieux et celui des hommes de manière à ce que les fils de Dieu ne puissent plus venir auprès d'elles. Yhwh ne châtie pas les hommes, ni les fils de Dieu, mais il prend des dispositions pour rendre impossible toute cohabitation, pour que le monde des dieux et celui des hommes ne coïncident plus, comme cela était le cas jusque là. Quel que soit donc le sens exact de l'énigmatique ידון, il paraît difficile de ne pas interpréter la sentence prononcée par Yhwh comme une référence à une séparation. La traduction de la LXX par le verbe καταμένειν conviendrait parfaitement : dorénavant Yhwh, et donc aussi son entourage, ne résidera plus parmi les humains, באדם. De fait, le type de situation décrit dans notre récit ne se reproduit plus : à l'avenir seuls les émissaires envoyés expressément par Yhwh iront sur terre. Et au moment du déluge, Yhwh n'habite plus sur la terre, laquelle est devenue le lieu exclusif de ses créatures, ce qui lui permet d'ailleurs de la noyer sous les flots diluviens.

Cette interprétation s'inscrit parfaitement dans la continuité des récits précédents qui, tous deux, débouchaient sur une séparation d'avec Yhwh. Elle se rattache plus particulièrement au premier de ces récits où la séparation était également "verticale" et concernait la relation entre le monde des dieux et celui des hommes. Mais tandis que là Yhwh Elohîm éloignait les

[21] E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, 1955) 100.

coupables de son environnement immédiat, ici c'est Yhwh qui se sépare des hommes et quitte leur terre. Au לעלם qui fixe un terme à la présence de Yhwh fait écho le לעלם de Gn 3,22 qui fixait un terme à la vie humaine. Le processus engagé en Gn 3 est conduit de la sorte à son terme. Après que Yhwh Elohîm a expulsé le premier couple du jardin et verrouillé son entrée afin que les êtres humains ne puissent devenir divins, Yhwh sépare le "ciel" de la "terre" et barre ainsi l'accès de la terre aux fils de Dieu de manière à empêcher les dieux de se rapprocher de la condition humaine. Désormais il y a deux mondes qui sont aux antipodes, l'un sacré, qui est celui des dieux, l'autre profane, qui est celui des hommes.

Notre récit répond ainsi à la question : pourquoi les dieux et les hommes n'habitent-ils plus ensemble sur terre, comme aux origines ? pourquoi les dieux s'en sont-ils retirés pour demeurer désormais dans un lieu propre et ont-ils établi une frontière infranchissable entre les deux mondes ? Il s'apparente par là même à la catégorie de ces mythes sur le couple divin primordial Ciel-Terre, qui constituent, comme le souligne Mircéa Eliade, "l'un des leitmotiv de la mythologie universelle"[22] et qui expliquent l'origine de l'univers actuel comme le résultat de la séparation de ce couple originel. Mais tandis que ces mythes donnent généralement à cette séparation un sens positif, en ce qu'elle a pour effet d'offrir aux hommes un espace où ils peuvent vivre, J y voit d'abord un événement tragique, le point culminant d'une série de transgressions qui contraignent Yhwh à mettre entre lui et les hommes une distance de plus en plus grande et même à disjoindre radicalement le monde des hommes et celui des dieux. P, quant à lui, comprendra ce v. 3a dans un sens anthropologique, et ce d'autant plus naturellement qu'il utilise dans cette acception les termes רוח et בשר. Et il le glossera par la précision que la vie des hommes ne dépassera pas cent vingt ans.

Pour J, ce retrait de Yhwh a pour conséquence l'autonomie de la terre, et cette autonomie débouche sur une inflation de la violence. Car, ainsi que le montrent les récits précédents, la violence se développe au fur et à mesure que s'accroît la distance entre les hommes et Yhwh : Le premier meurtre intervient aux portes du jardin (Gn 4,8) ; le bannissement loin de Yhwh – Caïn se dit "caché loin de sa face" – livre Caïn à une mort violente certaine que seul le signe placé par Yhwh sur son front empêche (Gn 4,14-15) ; et dans ce lieu éloigné où s'installe Caïn, la violence est telle que, dès la septième génération, Lamech envisage une vengeance décuplée par rapport à celle dont Yhwh menaçait ceux qui s'en prendraient à Caïn (Gn 4,23-24). L'absence de Yhwh mène ainsi à la déliquescence de la vie so-

[22] M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions* (Paris : Payot, 1964) 209. Voir aussi C. Long "Cosmogony", *The Encyclopedia of Religion*, vol. 4 (éd. M. Eliade ; New York, 1987) 96-97. Pour le Proche Orient, voir notamment le mythe égyptien de la séparation entre Geb et Nout et le prologue sumérien de "Gilgamesh, Enkidu et l'Enfer" (voir J. Bottéro, S.N. Kramer, *Lorsque les dieux*, 479).

ciale et à l'autodestruction. Avec l'autonomie de la terre, cette dégradation s'accélère. Et la "méchanceté de l'homme sur la terre" – ce dont P infère que la violence est arrivée à son comble (Gn 6,11) – devient à ce point importante que Yhwh se voit amené à prendre la décision de détruire toute vie sur terre (Gn 6,5-7). Mais, d'une façon plus générale, le retrait de Yhwh a aussi pour effet de rompre le cordon par lequel la vie parvenait sur terre. Car, ainsi que le laisse entendre Gn 2,5 en décrivant l'état premier de la terre avant que Yhwh Elohîm ne fasse pleuvoir et ne crée les êtres vivants, comme une terre sans végétation et sans habitants, sans l'intervention de Yhwh aucune vie ne peut exister sur terre. De plus, en l'absence de toute possibilité de communiquer avec Yhwh, les hommes ne sont désormais plus en mesure de lui apporter leurs prémices et leurs premiers-nés, comme ils le faisaient jusqu'alors en les déposant devant lui, et interrompent ainsi cette circulation de la vie qui fait croître la végétation et multiplier les troupeaux.

4. Une communauté rétablie

Il est donc réellement vital, au sens propre du terme, de restaurer le lien entre la "terre" et le "ciel" et de rétablir la communication avec Yhwh. Or, du fait de cette séparation, il est devenu impossible aux hommes de rencontrer Yhwh sur la terre comme aux origines, lorsque Yhwh était physiquement présent. Et, à l'inverse, ils n'ont pas la faculté d'accéder au "ciel." Pour qu'il puisse y avoir communication, il faut donc que Yhwh descende sur terre et, pour cela, il faut impérativement l'inciter à venir. La manière la plus naturelle pour ce faire est de l'inviter et de lui offrir un repas festif que l'on préparera en son honneur. Et puisque, du fait de cet abîme entre la terre et le "ciel" on ne peut plus lui adresser une invitation oralement, on le fera en faisant brûler la matière sacrificielle en sorte que, par l'intermédaire de cette colonne de fumée qui relie la terre au "ciel," Yhwh sente le fumet de ce repas et se laisse fléchir par ce désir de rétablir la relation. La combustion sur l'autel conçu comme une élévation artificielle tendue vers le "ciel," exprime cet élan qui pousse l'homme vers Dieu. L'autel est l'amorce de ce mouvement vers Dieu. Il crée un point de rencontre entre le "ciel" et la terre. Il est הראל, "montagne de Dieu" (Ez 43,15). Il deviendra pour Israël, selon l'image de Benno Jacob, un "Sinaï mobile."[23] C'est sur cet arrière-plan, alors que la rupture entre la terre et le "ciel" a produit ses conséquences ultimes, que Noé invente le sacrifice. "Ciel" et terre resteront séparés, mais désormais Yhwh accepte ce mode médiat de relation, en sorte que la vie peut de nouveau reprendre (Gn 8,20-22). Par cette acceptation de

---

[23] B. Jacob, *Das Buch Exodus* (Stuttgart, 1997) 1032 (à propos d'Ex 40,34). Pour les liens entre l'autel et le Sinaï, voir A. Marx, "La place du sacrifice dans l'ancien Israël", 212-213.

l'holocauste comme un fumet au parfum lénifiant, ריח הניחח, Yhwh valide l'initiative de Noé. Prenant pleinement en compte, avec réalisme, le caractère imparfait de la nature humaine (Gn 8,20-22) il ratifie aussi ce nouveau type de rapport par le biais du sacrifice. Pour J le sacrifice ne répond donc pas à une exigence divine, il résulte d'une initiative de l'homme, afin de lui permettre de renouer avec Dieu et de se raccorder à la source de toute vie.

L'Ancien Testament a fait de la séparation entre le "ciel" et la "terre" une mesure destinée à empêcher une double confusion, celle des êtres humains avec les dieux, et surtout celle des dieux avec les êtres humains. Cette séparation apparaît principalement comme une sanction. Mais, au fond, elle est aussi nécessaire pour offrir un espace à l'existence humaine. L'expulsion du jardin d'Eden donne à l'être humain la possibilité d'exercer sa liberté. La séparation d'avec le "ciel" le protège, quant à elle, d'une trop grande proximité des dieux et ouvre un espace à l'agir humain, lui permettant de vivre dans une relative autonomie. Elle crée la nécessaire distance par rapport au sacré, lequel constitue pour l'homme une menace mortelle (cf. Es. 6,5). Le sacrifice permet donc aussi de "trouver la bonne distance par rapport aux dieux."[24]

D'un point de vue théologique, le sacrifice peut ainsi être considéré comme un rite de l'entre-deux, situé au point de rencontre de l'axe vertical de l'espace et de l'axe horizontal du temps. Un entre-deux spatial, le sacrifice étant destiné à faire communiquer la terre et le "ciel." Mais aussi un entre-deux temporel. Car le sacrifice exprime également la nostalgie des temps originels où Yhwh vivait sur terre au milieu des hommes. Et il est tendu vers l'horizon des temps eschatologiques où Yhwh établira son royaume sur terre et y demeurera à jamais, où la relation avec Yhwh sera de nouveau immédiate et où le sacrifice ne sera donc plus nécessaire (cf. Ap 21,22). La boucle sera alors bouclée. Le "ciel" alors se confondra de nouveau avec la terre. Alors ce sera Yhwh qui invitera à un repas auquel il conviera toutes les nations, un repas qui scellera la mort de la mort et dont la matière, du vin et de l'huile, à la fois nourriture divine et forme sublimée du sacrifice qu'offrent les hommes, exprime les valeurs originelles de la non-violence et du respect de la vie (Es 25,6-8).[25]

Résultant de la conscience de l'absence de Dieu, le sacrifice manifeste le désir de Dieu. Il traduit l'intense aspiration à sa présence parmi les hommes, et il témoigne de la conviction que, sans la relation avec Dieu, la terre serait irrémédiablement livrée aux forces de la mort. Il s'inscrit dans ce temps intermédiaire où le "ciel" et la terre sont séparés et permet de

---

[24] L.M. Chauvet, "Le sacrifice comme échange symbolique", *Le sacrifice dans les religions* (éd. M. Neusch ; Paris : Beauchesne, 1994) 277-304 ; citation p. 287.

[25] Voir A. Marx, "Le Dieu qui invite au festin. A propos de quelques métaphores sacrificielles de l'Ancien Testament", *Le repas de Dieu – Das Mahl Gottes* (éd. C. Grappe ; WUNT 169 ; Tübingen, Mohr-Siebeck, 2004) 35-50 ; sur ce texte voir p. 43-47.

réaliser l'indispensable communication entre les deux, afin que, dans cette relative autonomie, la terre continue à offrir un cadre où la vie est possible, en attendant le retour du paradis perdu. Car au fond, le culte sacrificiel ne fait qu'exprimer, sous forme rituelle, la supplication pressante par laquelle se conclut le Nouveau Testament : *maranatha*.

La Peshitta de *Daniel* et ses relations textuelles avec la Septante

Olivier Munnich
Université de Paris-Sorbonne

La Peshitta, principale version syriaque de la Bible, a été directement traduite sur l'hébreu. A ce titre, elle doit être distinguée de la Syro-hexaplaire, traduite sur le texte grec de la recension hexaplaire ; on désignera la Peshitta par le sigle S. On possède peu d'informations sur les origines de cette traduction, mais on constate qu'elle est citée vers 336-345 par Aphraat et dans les décennies suivantes par Ephrem.[1] Comme l'écrit Richard Simon à propos de cette version, "elle répond assez exactement en beaucoup d'endroits au Texte Hébreu, et même presque mot pour mot."[2] Les nombreux travaux consacrés depuis un siècle à la Peshitta ont amplement corroboré ce jugement. Néanmoins, ils ont souvent repéré des contacts entre la Peshitta et la version des Septante.[3] Leur nombre varie d'un livre à l'autre et le phénomène ne possède pas

---

1 Cf. P.B. Dirksen, "The Old Testament Peshitta", *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, (éd. M.J. Mulder ; CRINT 2, The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud 1 ; Assen-Maastricht : Van Gorcum, Philadelphia : Fortress Press, 1988) 255. Selon Cl. van Puyvelde, Bardesane (154-222) la citerait déjà ; article "orientales de la Bible (versions) : syriaques", *DBSup* 6, col. 835.

2 *Histoire Critique du Vieux Testament* (Rotterdam, 1685) 270-282.

3 Sur toute la question, voir l'importante mise au point de M.J. Mulder, "The Use of the Peshitta in Textual Criticism", *La Septuaginta en la investigación contemporánea (V Congreso de la IOSCS)* (éd. N. Fernández Marcos ; Textos y Estudios "Cardenal Cisneros" 34 ; Madrid : Instituto "Arias Montano", 1985) 37-53 ; voir également le bref aperçu de J. Joosten "La PAT (= Peshitta de l'Ancien Testament) et la Septante" dans son article intitulé "La Peshitta de l'Ancien Testament dans la recherche récente", *RHPR* 76/4 (1996) 392-393 pour la partie citée ; pour le milieu d'origine de la Peshitta et son lien avec les traditions juives de lecture, voir aussi B. Dupuy, "L'édition de Leyde de la Peshitta de l'Ancien Testament", *Istina*, XLVI/2 (2001) 127-138.

dans tous les cas la même origine[4] : dans certains livres il serait dû au fait que le traducteur de la Peshitta se serait aidé de la version grecque[5] ou qu'il l'aurait consultée[6] ; dans d'autres il proviendrait de corrections du texte syriaque, faites ultérieurement sur la Septante.[7] Parfois on ne peut décider entre ces deux interprétations.[8] Comme la Peshitta n'est probablement pas l'oeuvre d'un même traducteur, l'enquête doit être menée pour chaque livre ou groupe de livres.[9] Adrian Schenker a coutume de poser une question de fond : qui, dans le monde juif de l'antiquité, a autorité pour modifier le texte ? Nous voudrions ici apporter des éléments, sinon des réponses, en nous situant au niveau minimal de modification qu'est la retouche rédactionnelle.

Les accords entre la Peshitta de *Daniel* et les traductions grecques procèdent-ils d'une influence exercée par le grec sur le syriaque ou reflètent-ils, dans les substrats de ces versions, des divergences communes par rapport à 𝔐 ? Dans ce cas, ce que l'on tient pour des *initiatives* de traduction dans la Septante (désormais o') et chez Théodotion (θ') pourrait n'être que le reflet exact d'un texte légèrement différent de 𝔐. Ainsi, l'examen des relations entre o', θ' et 𝔖 peut contribuer à l'étude des traductions grecques.[10]

---

4 Cf. Cl. van Puyvelde, "orientales de la Bible (versions)", col. 841-842 : "On a expliqué l'influence des LXX sur la peshitto de quatre manières. Ou bien le texte de base employé par les traducteurs syriaques était plus proche des LXX que du texte massorétique hébreu. - Ou bien les traducteurs de la peshitto et les LXX ont suivi la même tradition exégétique palestinienne. - Ou bien la peshitto a été révisée dans la suite sur le texte des LXX. Cette dernière explication a pour elle l'estime que les Syriens ont toujours professée à l'égard de la version des LXX (...) - Ou bien enfin les traducteurs syriens ont eu sous les yeux à la fois le texte hébreu et celui des LXX." Plus récemment, M.P. Weitzman, "The Peshitta and Septuagint", *The Syriac Version of the Old Testament. An introduction* (University of Cambridge Oriental Publications 56 ; Cambridge, Cambrige University Press, 1999) 68-86.

5 Ainsi dans les livres d'*Esther* (J. Grünthal, *Die syrische Übersetzung zum Buche Esther* [Breslau, 1900]), des Psaumes (J.F. Berg, *The Influence of the Septuagint upon the Peshitta Psalter* [New-York, 1895]), du *Dodécaprophéton* (A. Gelston, *The Peshitta of the Twelve Prophets* [Oxford, 1987] 160-177).

6 Par exemple en *Josué* (H. Mager, *Die Peshitto zum Buche Josua*, Fribourg im Br., 1916, p. 66) ou en *Isaïe* (A. van der Kooij, *Die alten Textgzeugen des Jesajabuches. Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments*, [OBO 35 ; Freiburg/Schweiz : Universitätsverlag, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1981] 287-8).

7 C'est le cas pour les *Lamentations* (A. Abelesz, *Die syrische Übersetzung der Klagelieder und ihr Verhältniss zu Targum und LXX* [Privigye, 1895]).

8 Ainsi en 2 *Samuel* selon D.M.C. Englert, *The Peshitto of Second Samuel*, (Philadelphie, 1949) 85.

9 Cf. P.B. Dirksen, "The Old Testament Peshitta", 260.

10 Dans son édition critique de *Daniel*, J. Ziegler ne mentionne le témoignage de la Peshitta que pour les sections deutérocanoniques. Il porte sur son témoignage le

1. Etat de la question

La question de leurs relations a déjà fait l'objet de plusieurs travaux : M.J. Wyngarden a consacré en 1923 une étude au rapport entre la Peshitta d'une part et le texte massorétique ainsi que ses versions grecques de l'autre.[11] Selon cet auteur, la version syriaque a été traduite à partir d'un original sémitique, mais la traduction aurait été influencée par la version grecque de Théodotion, dont elle tirerait sa "coloration" (p. 19, 39) ; en revanche, la Septante n'aurait presque pas été consultée. Cinquante ans plus tard, A.G. Kallarakkal a présenté une thèse sur le même sujet.[12] Pour ce qui concerne les liens entre S et le grec, les conclusions auxquelles il parvient sont inverses : "The S translation is not at all influenced by the Greek versions as against M" (p. 224). L'auteur de la révision θ' a peut-être consulté S dans les parties canoniques et deutérocanoniques (p. 86). Une telle perspective conduit à situer la traduction syriaque à une date antérieure à celle qu'on lui attribue d'ordinaire.

Auteur du dernier travail sur la question, R.A. Taylor se range à l'opinion de M.J. Wyngarden contre celle de A.G. Kallarakkal.[13] L'étude de R.A. Taylor se fonde sur l'édition critique de la Peshitta de *Daniel* et non sur l'*editio princeps* du texte parue dans la *Polyglotte* de Paris (1645)[14] ; elle dispose de l'édition du papyrus 967 établie par A. Geissen et W. Hamm. Enfin, pour les fragments de *Daniel* trouvés à Qumrân, elle fait état de toutes les données existantes.[15] L'auteur consacre à chaque chapitre du texte scripturaire une étude détaillée, dans

---

jugement suivant : "la traduction syriaque restitue son substrat de façon assez littérale, mais elle manifeste de nombreux élargissements qui ne possèdent pas d'équivalents dans la tradition grecque et constituent donc des particularités de Sy (= S)" ; l'auteur en fournit une liste pour l'histoire de *Bel et le Dragon*, cf. *Susanna-Daniel-Bel et Draco iuxta LXX Interpretes et iuxta "Theodotionem" edidit J. Ziegler. Editio secunda partim nova partim aucta Versionis iuxta LXX interpretes textum plane novum constituit Olivier Munnich* (Septuaginta. Vetus Testamentum graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum XVI.2 ; Göttingen, 1999) 133.

[11] M.J. Wyngarden, *The Syriac Version of the Book of Daniel* (Leipzig, 1923)

[12] A.G. Kallarakkal, *The Peshitto Version of Daniel – A Comparison with the Massoretic Text, the Septuagint and Theodotion* (Hambourg, 1973). Je remercie le P. P.-M. Bogaert qui, sur ma demande, m'a photocopié les pages les plus importantes de cet ouvrage.

[13] R.A. Taylor, *The Peshitta of Daniel* (MPIL 7 ; Leiden : Brill, 1994).

[14] *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version, Dodekapropheton-Daniel-Bel- Draco*, Part II, fascicle 4 (éd. Th. Sprey ; Leiden, 1980).

[15] Les fragments de 4QDan^{d} (4Q115) et 4QDan^{e} (4Q116), publiés deux ans après la parution du livre, ont été consultés par l'auteur sur photographies (R.A. Taylor, *The Peshitta of Daniel*, 20).

laquelle il dresse la liste de tous les écarts de 𝔖 envers 𝔐, puis des ressemblances ou différences de 𝔖 avec chacune des deux versions grecques.

Il arrive à la conclusion que, pour les parties deutérocanoniques, le traducteur s'est fondé sur un texte grec "similaire mais non identique à celui de Théodotion-*Daniel*" (p. 309). On citera l'ensemble de la conclusion sur les chapitres canoniques :

> A careful study of the Syriac version of the book of Daniel supports the conclusion that the translator was working from a Vorlage that was very close to the consonantal text of MT [= 𝔐]. The differences between the Syriac version and MT, important though they be, should not becloud the fact that the similarities between the two texts are also quite impressive. If generalization may be permitted, there is not a great number of places where it may be said that the Syriac version differs significantly in its textual base from that of the MT (*ibid.*).

Ces conclusions, note l'auteur, convergent avec celles qu'avance M.J. Mulder sur la Peshitta en général :

> It must be borne in mind that close scrutinity of the text of P [= 𝔖], at least in those texts that have been carefully studied, tends to point in the direction of a Hebrew original of P which was all but identical with MT.[16]

R.A. Taylor explique les liens entre le syriaque et le grec par une influence littéraire du second sur le premier. Ici encore, on citera le détail de ses conclusions tant à l'égard de la Septante que de Théodotion :

> On the one hand the Peshiṭta of the book of Daniel seems to show little influence from LXX. As far as a translation the Syriac version of the book of Daniel is much more disciplined and controlled than may be said for LXX of Daniel in general. This is particularly true with regard to the pluses, minuses, and alterations of LXX which are most noticeable in chapter four, five and six of the Book of Daniel ... Rather, the absence of such influence in the Peshiṭta seems to suggest either that the Syriac translator was unaware of LXX or (what is more likely) that he relegated it to a position of inferiority. In this matter the Syriac translator may have agreed with the widespread negative attitude within both the Jewish and the Christian communities concerning the inadequacies of LXX in the Book of Daniel. On the other hand, there is a limited number of readings in the Peshiṭta which suggest at least minimal influence either from LXX itself or (what is less likely) from another source common to the two (p. 311).

---

[16] M.J. Mulder, "The Use of the Peshitta in Textual Criticism", 53, cité par R.A. Taylor, *The Peshitta of Daniel*, 309-310.

A propos des liens entre S et θ', l'auteur conclut : "A relationship seems clearly to exist between these two versions." Adoptant la perspective de M.J. Wyngarden contre celle d'A.G. Kallarakkal, R.A. Taylor estime que le traducteur de S a consulté Dan-θ'. Son argument est le suivant :

> In the generally Hellenistic society of pre- and post-NT times, it seems far more likely that a Syriac translator would make use of a widely known Greek translation such as Theodotion-Daniel than that a Greek translator would utilize the Syriac version (p. 312).

En somme, ce critique envisage les contacts entre le syriaque et le grec en termes d'influences exercées par tel traducteur sur tel autre et ne situe jamais la discussion sur le plan de la formulation du substrat sémitique que reflètent ces traductions.[17]

2. Réserves à l'égard de la position de R.A. Taylor

Sans avoir de familiarité globale avec les études consacrées à la Peshitta, on signalera ici les réserves qu'inspire l'ouvrage de R.A. Taylor.

2.1. Il ne fait pas de doute que, pour le livre de *Daniel*, S repose sur un substrat très proche de 𝔐. R.A. Taylor insiste sur l'absence de variantes *littéraires*, alors que les écarts entre les deux textes se situent sur le plan *rédactionnel* : ils concernent donc, non le récit lui-même, mais le détail de sa formulation. Quoique non "significatives," les variantes n'en sont pas moins réelles et nombreuses, comme le montrent les listes établies avec soin par l'auteur. Alors que de tels phénomènes nécessitent une explication, il ne semble pas que l'on puisse, pour *Daniel*, avancer l'interprétation proposée par M.J. Mulder au sujet d'*Ezéchiel* :

> In Ezekiel, as in nearly all other books of the OT, only few really essential variants are found. Of more frequent occurrences are addition or omission of a *waw* initial, variations in the plural or the singular (e.g. by writing or omitting *seyame*), the recording of a *status emphaticus*, etc. Occasionally one finds in a manuscript an addition that also occurs in the same context.[18]

---

[17] Dans cet état de la question, on n'évoque pas l'article de K. D. Jenner, "Syriac Daniel", *The Book of Daniel. Composition and Reception*, vol. 2 (éd. J.J. Collins et P.W. Flint ; Formation and Interpretation of Old Testament Literature 2 ; VTSup 83 ; Leiden-Boston-Köln : Brill, 2001) 608-637 ; en effet, en dehors d'un rappel des travaux consacrés à la Peshitta de *Daniel*, l'étude porte sur sa réception dans l'église orientale.

[18] M.J. Mulder, "Some Remarks on the Peshitta Translation of the Book of Ezechiel", *The Peshitta : Its Early Text and History. Papers read at the Peshitta Symposium held at Leiden 30-31 August 1985* (éd. P.B. Dirksen, M.J. Mulder ; MPIL 4 ; Leiden : Brill, 1988) 169-182.

Quant aux écarts qui existent, dans le livre d'*Ezéchiel*, entre 𝔪 et 𝔰, M.J. Mulder les interprète ainsi :

> Beside these translations which, as we have tried to demonstrate, are relatively "literal" and render the meaning, there are also translations in P which do not rule parallel to the Hebrew text. Yet also in these cases we may be concerned with P-translations that follow MT in accordance with the sense (*ibid.*, p. 178).

Les variantes de *Daniel* divergent, tant quantitativement que qualitativement, de celles que décrit M.J. Mulder pour *Ezéchiel* : les additions et omissions ne concernent pas seulement les copules mais aussi des mots ou des groupes de mots. On se contentera d'en donner quelques exemples.

4,6 (𝔰 9) חֶזְוֵי חֶלְמִי דִי־חֲזֵית וּפִשְׁרֵהּ אֱמַר, "les visions du songe que j'ai vu et son interprétation, dis-les" 𝔪] ܒܚܙܘܐ ܕܚܠܡܝ ܚܙܐ ܐܢܐ ܚܙܘܐ ܕܪܝܫܝ ܘܦܫܪܗ ܐܢܬ ܐܡܪ ܠܝ, "dans une vision de mon rêve, je regardais la vision de ma tête ; et son interprétation, dis-la moi." Selon R.A. Taylor, cette expansion est appelée par le sens du récit et elle montre que le traducteur syriaque ne répugne pas à introduire parfois des éléments d'une exégèse audacieuse.[19] A une jointure narrative où le texte a visiblement été retravaillé, on mettra plutôt la divergence de 𝔰 envers 𝔪 en parallèle avec celle que manifeste ici Dan-θ' (ἄκουσον τὴν ὅρασιν τοῦ ἐνυπνίου, οὗ εἶδον, καὶ τὴν σύγκρισιν αὐτοῦ εἰπόν μοι) ainsi que 4QDan[d] (4Q115)[20].

6,27 מְשֵׁיזִב, "il délivre" 𝔪] ܦܪܩ ܘܡܫܘܙܒ, "il libère et délivre" 𝔰.

9,21 מֻעָף בִּיעָף, "il s'approcha de moi en volant" 𝔪] + ܘܦܪܚ ܘܐܬܐ ܡܢ ܫܡܝܐ, "il vola et vint depuis le ciel." Par rapport à l'expression obscure de l'hébreu massorétique, le syriaque reflète ici une glose.

10,7 וְרָאִיתִי אֲנִי דָנִיֵּאל לְבַדִּי אֶת־הַמַּרְאָה וְהָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר הָיוּ עִמִּי לֹא רָאוּ אֶת־הַמַּרְאָה "et je vis seul, moi Daniel, la vision et les hommes qui étaient avec moi ne virent pas la vision" 𝔪] om. אֶת־הַמַּרְאָה2° 𝔰 ; cf. καὶ εἶδον ἐγὼ Δανιηλ τὴν ὅρασιν τὴν μεγάλην ταύτην, καὶ οἱ ἄνθρωποι οἱ ὄντες μετ' ἐμοῦ εἴδοσαν τὴν ὅρασιν ταύτην. L'omission de la Peshitta se situe en un lieu où la Septante présente une légère addition (l'adjectif démonstratif) mais surtout une divergence narrative : les compagnons de Daniel contemplent, comme lui, la vision.

---

[19] R.A. Taylor, *The Peshitta of Daniel*, 135.

[20] Pour 4,6 le texte du fragment est très lacunaire, mais E. Ulrich commente ainsi les données : "Although the text of this passage may have varied significantly from 𝔪, its general consanguinity with 𝔪 suggests augmentation by additional material as in the dialogue at 3:23-25 or harmonization to similar phrasing (cf. 4:15)", E. Ulrich, *Qumran Cave 4. XI Psalms to Chronicles* (DJD XVI ; Oxford : Clarendon, 2000) 283.

De plus, les écarts entre 𝔐 et 𝔖 ne s'expliquent pas par le souci de rendre "in accordance with the sense" (selon l'expression de M.J. Mulder) un texte conforme à 𝔐 mais par l'existence, dans le substrat de la Peshitta, d'une formulation qui en diffère quelque peu. Sur ce point, on peut prendre comme indice la traduction des adverbes araméens בֵּאדַיִן / אֱדַיִן ; ils ne se rencontrent, dans la Bible, que dans les livres de *Daniel* et d'*Ezra*.[21] Dans le premier, ils scandent la narration et le sens temporel "alors" se réduit souvent à celui d'une simple copule de liaison. Les traductions grecques de *Daniel* ne rendent pas toujours ces adverbes par τότε, mais elles comportent καί dans cinq cas pour Dn-o'[22] et dans vingt-trois pour Dn-θ'.[23] Etant donné le caractère littéral de cette dernière traduction, l'écart ne peut être attribué à une initiative du traducteur : il est hautement probable que, dans ces cas, les versions grecques reposaient sur un substrat qui comportait la copule ו. Or, la Peshitta de *Daniel* ne se trouve pas à l'écart d'une telle mobilité rédactionnelle : si dans trente-neuf cas elle présente logiquement ܗܝܕܝܢ, elle atteste à six reprises la copule ܘ[24] ; dans quatre de ces six occurrences, elle comporte la copule ܘ là où Dan-θ' comporte un *καί*.[25] De tels écarts sont d'autant plus significatifs qu'ils sont ténus : pour un terme fréquemment répété on imagine mal qu'un traducteur ait pris l'initiative de rendre "alors" par "et" ou, plus encore, qu'il se soit reporté à une version dont il disposait. La Peshitta reflète donc un substrat marqué par une mobilité textuelle analogue ou parfois même identique à celle qu'attestent les versions grecques.

2.2. Il paraît difficile d'expliquer les accords textuels de 𝔖 avec le grec par une influence qu'aurait exercée la révision de Théodotion sur le traducteur de la version syriaque. En effet, les rencontres de 𝔖 et de θ' sur des choix distincts de 𝔐 ne concernent que rarement le sens d'un

---

21 Quarante-six occurrences dans le premier cas et onze dans le second. D'après R. Buth, ils constituent "a fingerprint that distinguishes Aramaic from Hebrew", "Edayin / tote - Anatomy of a semitism in Jewish Greek", *Maarav* 5-6 (1990) 33. בֵּאדַיִן / אֱדַיִן en 𝔐 : Dn 2,14.15.17.19(bis).25.35.46.48 ; 3,3.13(bis).19.21.24.26(bis).30 ; 4,4.16 ; 5,3.6.8.9.13.17.24.29 ; 6,4-7.12-17.19.20.22.24.26 ; 7,1.11.19. *Ezra* 4,9.23.24 ; 5,2.4.5.9.16(bis) ; 6,1.13.

22 5,3.6.8 ; 6,11(12).19(20).

23 2,15.17.19(bis).48 ; 3,3.13.24(91).26(93) ; 4,4 ; 5,3.8.9.17.29 ; 6,3(4).4(5).5(6).12(13).18(19).21(22) ; 7,1.19. On trouve également une traduction par διὰ τοῦτο en 5,24.

24 אדין / ܗܝܕܝܢ : 2,14.17.19(1).25.46.48 ; 3,3.13(1).19.21.24.26(bis).30 ; 4,16 ; 5,3 (o' θ' καί). 6 (o' καί). 8 (θ' καί). 9 (θ' καί). 13.17.24 (θ' διὰ τοῦτο). 29 (θ' καί) ; 6,4.5.7.12.13 (θ' καί).14.15.16.17.19.20.22.24.26 ; 7,1 (θ' καί).19 (θ' καί) . אדין / ܘ 2,15.19(2°).35 ; 3,13(2°) ; 4,4 ; 6,6.

25 2,15.19(2°) ; 3,13(2°) ; 4,4.

mot ou la construction d'une phrase. Elles tiennent, le plus souvent, à l'omission et à l'addition d'un terme ou d'un segment. On se contentera ici de quelques exemples.

Additions communes à θ' et à S :
4,3(6) אֱמַר] + μοι θ' = S
4,15(18) וְאַנְתָּה] + Δανιηλ θ '= S
6,4(5) לְהַשְׁכָּחָה] + κατ´ αὐτοῦ θ' = ܥܠܘܗܝ S

Omissions communes à θ' et à S :
2,15 עָנֵה וְאָמַר לְאַרְיוֹךְ 𝔐, cf. o'] om. θ' S
2,16 עַל ו 𝔐 = o'] om. θ' S
2,40 וּכְפַרְזְלָא דִּי־מְרָעַע] om. θ' S ; o' *aliter*
3,9 עֲנוֹ וְאָמְרִין] om. θ', ܘܐܡܪܝܢ S (= וְאָמְרִין)
4,7 וְחֶזְוֵי רֵאשִׁי] om. θ' S
9,4 אָנָּא 𝔐 = o'] om. θ' S

Cette sélection d'exemples montre que les additions correspondent à des explicitations (addition d'un pronom personnel ou d'un nom propre) ; quant aux omissions, la variante est tantôt purement rédactionnelle (ainsi l'abrègement ou l'absence de l'aramaïsme "il répondit et dit" 2,15 ; 3,9.19) ; tantôt elle constitue une *lectio facilior* (ainsi en 11.11). Des contacts aussi ponctuels, portant sur des termes ou tours usuels, ne peuvent procéder d'une consultation par le traducteur syriaque d'une source parallèle à son substrat. En outre, de tels accords textuels existent aussi entre S et o' sur des points où o' diffère de θ' (le phénomène est plus fréquent que ne le laissent entendre M.J. Wyngarden et R.A. Taylor) :

Additions communes à o' et à S :
7,23 אֲמַר 𝔐] + μοι o' S
8,17 הֶחָזוֹן 𝔐 θ'] τοῦτο τὸ ὅραμα o' S
8,19 וַיֹּאמֶר 𝔐 θ'] + μοι o' S
10,19 καὶ εἶπε] + μοι o' S
12,9 καὶ εἶπε] + μοι o' S

Omissions communes à o' et à S :
2,32 הוּא צַלְמָא 𝔐] om. o' S
7,6.7 וַאֲרוּ 𝔐] om. o' S
8,2 וַיְהִי בִּרְאֹתִ 𝔐] om. o' S
11,40fin וְשָׁטַף וְעָבָר] om. o' S
12,5 לִשְׂפַת הַיְאֹר] om. o' S

Pour expliquer de tels accords, supposera-t-on que le traducteur syriaque travaillait avec deux textes grecs devant les yeux ? Cela revient à se le représenter comme un nouvel Origène, alors que cette traduction

"simple" - "peshitta" pourrait traduire ἁπλᾶ - a peu à voir avec les *Hexaples*.[26] Il est bien plus vraisemblable de considérer que la Peshitta repose sur un substrat présentant quelques variantes rédactionnelles par rapport à 𝔐 ; ce substrat est, dans certains cas, conforme à celui d'o', dans d'autres à celui de θ' ; dans quelques cas enfin, il est commun à la Peshitta et aux deux versions grecques :

Additions communes à o', θ' et S :
3,17 יְשֵׁיזִב] + ἡμᾶς o', θ' S
9,23 לְהַגִּיד 𝔐] + σοι o' θ' S

Omissions communes à o', θ' et S :
3,19 עֲנֵה 𝔐] om. o' θ' S
6,12(13) עַל־אֱסָר 𝔐] om. o' θ' S
11,11 עִמּוֹ עִם־מֶלֶךְ הַצָּפוֹן 𝔐] om. עִמּוֹ o' θ' S

3. Les accords entre la Peshitta, les textes de Qumrân et les versions grecques

Même si R.A. Taylor n'en fait pas l'hypothèse, on pourrait expliquer ces contacts entre le syriaque et le grec par une révision de la Peshitta dans des milieux familiers des versions grecques. Les ressemblances tiendraient, non au traducteur lui-même, mais à l'histoire du texte syriaque, marquée par des phénomènes de contamination textuelle. Sans être exclue, cette perspective ne peut expliquer les accords typiques entre S et les versions grecques. On s'en convaincra en intégrant ici le témoignage des fragments de Qumrân. Quoiqu'il mentionne leur existence, R. A. Taylor n'en tire pas parti et cela affecte, d'après nous, sa représentation des relations entre les textes. En quelques lieux S et Q présentent une même variante par rapport à 𝔐 :

2,30 יתירא, "supérieure" 4QDan^a (4Q112) ܝܬܝܪ S] om. 𝔐 o' θ'
5,12 השת]כח, "fut trouvé" 4QDan^a = ܐܫܬܟܚ] S] הִשְׁתְּכַחַת, "fut trouvée" 𝔐
7,25 עדנין] 4QDan^a S] וְעִדָּנִין 𝔐 o' θ'.

Ces éléments suggèrent que certains des écarts de S par rapport à 𝔐 s'expliquent par une différence entre le substrat de la version syriaque

[26] L'explication du nom *peshitta* (= ἁπλᾶ) à partir d' Ἑξαπλᾶ est due à F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt* (Oxford, 1875) IX et à R. Duval, *La littérature syriaque* (Paris, 1900) 35. Les autres interprétations du nom ont été réunies par P.B. Dirksen, "The Old Testament Peshitta", 255-256. Le rapprochement entre l'auteur de la version syriaque et Origène est suggéré par R.A. Taylor, *The Peshitta of Daniel*, 15 : "why dismiss the possibility of involvement of an Origen-like text critic with wide-ranging textual interests ?"

et le texte massorétique. Or, il existe de nombreux cas où la variante est commune à Q et S, mais aussi à l'une ou l'autre des versions grecques :

> 2,5 די הן, "car si" 4QDan^a (4Q112) = S o'] הֵן, "si" 𝔐 = θ'
> 2,22 וידע, "et connaît" 4QDan^a = S o'] יָדַע, "il connaît" 𝔐 = 967 θ'
> 2,35 אדר קי]ט, "la balle de l'aire" 4QDan^a = S o' θ' α'] אִדְּרֵי־קַיִט, "les balles de l'aire" 𝔐
> 2,43 ודי 4QDan^a = 𝔐^ap S o'] דִּי 𝔐 = θ'
> 5,7 כל 4 QDan^a = S o' (vid.) θ'(vid.)] pr. דִּי 𝔐
> 5,17 ופשרה, "et son interprétation" 4 QDan^a = S θ'] וּפִשְׁרָא, "et l'interprétation" 𝔐 ; o' *aliter*
> 8,4 החיות, "les bêtes" 4QDan^a = S o' θ'] חֵיוָת, "des bêtes" 𝔐
> 11,17 יעשה, "il fera" 4QDan^c (4Q114)[27] = S (ܢܥܒܕ *pro* ܢܥܒܕ) o' θ'] וְעָשָׂה, "et il fit."[28]

En outre, dans des lieux où 𝔐, Q et les versions grecques présentent des variantes, S offre souvent une leçon différente des précédentes. Cela corrobore l'impression que, pour certains éléments, le texte reste mal fixé :

> 10,13 מַלְכֵי פָּרָס, "les rois de Perse" 𝔐] מ]לכות פרס, "la royauté de Perse" 6Q7 ; τοῦ στρατηγοῦ βασιλέως Περσῶν o' ; τοῦ ἄρχοντος βασιλείας Περσῶν θ' ; ܕܦܪܣ ܫܘܠܛܢܐ, "le pouvoir de la (ou des) Perse(s)" S.

R.A. Taylor commente ce lieu ainsi : "In 10:13 for MT מלכי Syr has ܫܘܠܛܢܐ. This is probably the result of influence from θ-Dan (τοῦ ἄρχοντος βασιλείας Περσῶν) or less likely LXX (τοῦ στρατηγοῦ τοῦ βασιλέως Περσῶν)."[29] Cependant, on ne comprend pas comment l'emprunt au grec aurait abouti à l'oubli, dans la traduction syriaque, du mot "roi" ou "royauté" qu'attestent tous les témoins. Plutôt que d'expliquer les faits par l'*influence* d'une version grecque sur le syriaque, mieux vaut, dans une perspective plus globale, prendre en compte simultanément le témoignage des diverses versions ; comme l'écrit M.H. Goshen-Gottstein, "à mon avis, nous devons finir par nous

---

27 Lecture incertaine : l'éditeur pointe l'initiale et note dans son commentaire : "it is difficult to distinguish *wav* and *yod* in this hand", E. Ulrich, *Qumran Cave 4*, 276.

28 Cette liste serait bien plus longue, si l'on suivait S.J. Pfann dans sa reconstruction de 4QDan^d (4Q115), mais son étude s'appuie trop sur le témoignage de la Peshitta : S.J. Pfann, "4QDan^d (4Q115) : A Preliminary Edition with critical notes", *RevQ* 65-68 (1996) 37-71. Dans son édition des *DJD*, E. Ulrich écarte la plupart des restitutions de ce critique.

29 R.A. Taylor, *The Peshitta of Daniel*, 262.

habituer à regarder les différentes versions, non pas les unes après les autres, mais les unes en parallèle avec les autres."[30]

Or, le témoignage de Q et des versions grecques suggère que la fin du v. 13 (אֵצֶל מַלְכֵי פָּרָס) a été, de façon secondaire, assimilée à son début (וְשַׂר מַלְכוּת פָּרַס, "le chef du royaume de Perse"). Pour cette fin, les versions reflètent, semble-t-il, le substrat suivant :

> עם שר מלך פרס o'
> עם שר מלכות פרס (cf. 6Q7)[31] θ'
> עם שר פרס S.

D'une façon liée ou non à la modification de la préposition, il semble que, à la place du pluriel construit מַלְכֵי de 𝔐, le substrat de la Septante attestait מלך, celui de θ' (ainsi que le fragment de Q) מלכות et que S ne comportait pas d'équivalent ; la divergence entre 𝔐 et les trois versions semble indiquer que, à la fin du v. 13, le mot "roi" ou "royaume" procède d'une *addition* d'abord marginale, introduite sous trois formes distinctes en 𝔐, dans le manuscrit de Qumrân et dans les substrats des versions grecques mais non dans la base hébraïque de la Peshitta, qui conserverait ici un texte supérieur à 𝔐. Le témoignage de Q paraît montrer que le phénomène se situe au niveau de l'hébreu.

En 5,7 l'énumération des devins qui viennent contempler l'écriture sur le mur comporte trois éléments en 𝔐 et en θ' mais quatre en Q, en S et en o' : לְאָשְׁפַיָּא כַּשְׂדָּיֵא וְגָזְרַיָּא 𝔐 ("les conjureurs, les Chaldéens et les devins") ; cf. μάγους, Χαλδαίους, γαζαρηνούς θ' ; τοὺς ἐπαοιδοὺς καὶ φαρμάκους καὶ Χαλδαίους καὶ γαζαρηνούς o'[32] ; לאשפיא חרטמיא[כ[ש]דיא, "les conjureurs, les magiciens, les Chaldéens" 4QDan[a] (4Q112) [33] ; ܠܐܫܘ̈ܦܐ ܘܠܟܠܕ̈ܝܐ ܘܠܚܪ̈ܫܐ ܘܠܚܟܝ̈ܡܐ S. R.A. Taylor ne mentionne pas le témoignage de Q et signale, sans les rapprocher, les additions présentes en o' et en S. Selon lui, "Syr includes them (the "wise men") in the initial list of v. 7, either through the influence of 2:27 ("the wise men, the astrologers, the magicians, the soothsayers")

---

[30] L'ensemble de la phrase est le suivant : "Bestehen solche Parallelen in verschiedenen Versionen in gewissem Unfange, so beweist das m. E., dass wir uns eudlich daran gewöhnen müssen, die verschiedenen Versionen nicht nacheinander, sondern nebeneinander zu sehen." M.H. Goshen-Gottstein, "Die Jesaia-Rolle im Lichte von Peshitta und Targum", *Bib* 35 (1954) 53.

[31] Dans sa reconstruction, l'éditeur propose אצל, mais un mot de deux lettres, et non de trois, n'est pas exclu.

[32] καὶ φαρμ. καὶ Χαλδ.] > 967 : homoiot.

[33] Il ne reste du mot כשדיא qu'une lettre peu lisible. E. Ulrich l'identifie à un ש mais en pointant la lettre comme une "possible letter" (E. Ulrich, *Qumran Cave 4*, 250). Sans que l'éditeur le dise explicitement, il semble que le fragment comportait, à la fin de l'énumération, le terme וְגָזְרַיָּא.

or perhaps to make the mention of the wise men in the latter part of v. 7 seem less abrupt." L'alignement de 5,7 sur 2,27 (חַכִּימִין אָשְׁפִין חַרְטֻמִּין גָּזְרִין, "les sages, les conjureurs, les magiciens, les devins") est manifeste, mais peut-on l'attribuer à une initiative du traducteur de S, quand Q prouve que le phénomène littéraire remonte au stade de l'araméen ? Les données textuelles nous renseignent plutôt ici sur le "travail" du texte biblique : dans la marge de 5,7, le texte original a probablement été complété d'après celui de 2,27. Il faut supposer que l'on a ajouté, dans une partie de la tradition manuscrite, le mot חַרְטֻמִּין (en 2,27 le troisième de la série) et, dans une autre, le terme חַכִּימִין (le premier de la série) et qu'ils sont ensuite entrés dans le texte scripturaire. La Septante et 4QDan[a] (4Q112) sont tributaires de la première forme textuelle et S de la seconde. Le caractère secondaire des additions se manifeste sans doute par la place et le contenu différents de l'insertion. Ici encore, une même initiative d'interprétation a produit deux résultats différents dans les textes dépendant de M.

Plusieurs des écarts de la Peshitta par rapport au texte massorétique procèdent de la forme de son substrat. Comparé à M, celui-ci présente des variantes rédactionnelles dont Q, souvent accompagné de o' et / ou de θ', fournit parfois des parallèles. Dans ces conditions, il est plausible de supposer que, indépendamment de Q, certains accords entre S et o' (ou θ') contre M sont, eux aussi, liés à l'existence d'un substrat commun. Les variantes communes au grec et au syriaque ne s'expliquent ni par le fait que l'auteur de la Peshitta a consulté les versions grecques ni par une révision du syriaque sur le grec. Dans de rares cas, l'accord entre les versions peut s'expliquer par un emprunt, mais la nature des contacts énumérés ci-dessus ne plaide pas en faveur de cette interprétation.

4. L'apport de la Peshitta à la critique littéraire de Dn-o'

Les substrats de la Peshitta et des versions grecques de *Daniel* ne sont évidemment pas identiques, mais ils présentent parfois des points de contact ; on le remarque à l'existence de fautes communes :

> 5,17 וּנְבָזְבְּיָתָךְ M] τὴν δωρέαν τῆς οἰκίας σου θ' = ܘܡܘܗܒܬ ܒܝܬܟ Syr ("*et dona domus tuae*" V). Dans le substrat des deux versions, le mot נְבִזְבָּה, "récompense," a été copié avec une dittographie : ונבזבת ביתך "maison." Da façon significative, 4QDan[a] (4Q112) atteste la mélecture à l'état "embryonnaire" : ונבזבתך.[34]
> 7,8 אָחֳרִי M θ'] ἓν o' S (= אֶחָד)

[34] E. Ulrich, *Qumran Cave 4*, 251.

9,22 וַיָּבֶן 𝔐 θ'] καὶ προσῆλθε o' 𝔖 (= וַיָּבֹא)
10,16 צִירַי, "mes entrailles" 𝔐 θ'] τὸ πλευρόν o' 𝔖 (= צְדַי).

Le témoignage de la Peshitta amène donc à réévaluer les divergences de la Septante par rapport à 𝔐 : elles ne s'expliquent probablement pas par la liberté que prend le traducteur envers son substrat mais par la formulation même de celui-ci. On en donnera quelques exemples :

- Ordre des mots : 6,25 בְּנֵיהוֹן וּנְשֵׁיהוֹן, "leurs fils et leurs femmes" 𝔐 θ'] tr. o' 𝔖.

- Préposition : 1,13 אֵת פַּתְבַּג 𝔐] ἐκ τοῦ βασιλικοῦ δείπνου o' = ܡܢ ܦܬܒܓܐ ܕܡܠܟܐ 𝔖. Le traducteur n'*introduit* pas une variation par rapport au v. 15 (אֵת פַּתְבַּג הַמֶּלֶךְ / τὸ βασιλικὸν δεῖπνον o') mais *suit* celle qui se trouve sans doute dans son substrat.

- Conjonction : 1,20 חָכְמַת בִּינָה 𝔐] λόγῳ καὶ συνέσει o' ; σοφίας καὶ ἐπιστήμης θ' ; ܚܟܡܬܐ ܘܣܘܟܠܐ 𝔖. Le modèles des trois versions ne comportait pas d'état construit et 4QDan[a] (4Q112) en fournit ici la confirmation :[חו]כמה ב[ינה] : selon E. Ulrich, "the final letter of the first word can be a perfect *he* ; it cannot be *taw*" (p. 242).

Sur le plan quantitatif, le témoignage de la Peshitta montre que les formulations brèves de la Septante correspondent, non à une initiative du traducteur, mais à un état de son substrat : 6,3(4) הֲוָא מִתְנַצַּח עַל־סָרְכַיָּא וַאֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא, "il l'emportait sur les ministres et les satrapes" 𝔐] ὑπὲρ πάντας ἔχων ἐξουσίαν o' ; ὑπὲρ αὐτούς ἦν θ' ; ܡܙܟܐ ܗܘܐ ܡܢ ܟܠܗܘܢ 𝔖.

C'est surtout sur le plan qualitatif que l'étude comparée du grec et du syriaque renouvelle l'appréciation que l'on peut porter sur la première version grecque : nombre d'écarts sémantiques entre 𝔐 et o' se retrouvent en 𝔖 ; on en mentionnera ici quelques uns :

1,2 וַיִּתֵּן אֲדֹנָי בְּיָדוֹ אֶת־יְהוֹיָקִים "et le Seigneur mit dans sa main Joachim" 𝔐]
καὶ παρέδωκεν αὐτὴν κύριος εἰς χεῖρας αὐτοῦ καὶ Ιωακιμ o' = ܘܐܫܠܡܗ ܡܪܝܐ ܒܐܝܕܘܗܝ ܠܝܗܘܝܩܝܡ 𝔖.[35] Le syriaque ne manifeste pas ici une influence du grec car, dans la suite du verset, il présente une expansion absente de celui-ci.[36]
1,18 אָמַר, "il dit" 𝔐 θ'] ἐπέταξεν o' = ܦܩܕ 𝔖.
2,10 יַבֶּשְׁתָּא, "la terre sèche" 𝔐 θ'] τῆς γῆς o' = ܐܪܥܐ 𝔖.
2,45 אַחֲרֵי דְנָה, "après cela" 𝔐 = θ']

---

35 Singulier ("sa main") en 𝔖 comme en 𝔐.

36 Interprétation différente chez R.A. Taylor, *The Peshitta of Daniel*, 46 : "The addition of αὐτήν may be adequately accounted for supposing a dittography of the *wa2w* in בידו two words later in the verse. If the LXX translator had (or thought that he had) ואת יהויקים (rather than MT את יהויקים), he may very well have supplied αὐτήν after MT ויתן, thinking that there was an implied reference to Jerusalem."

ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν o' = ܒܚܪܬܐ ܕܝܘܡܬܐ S.
8,12 אֱמֶת, "vérité" m] ἡ δικαιοσύνη o' θ' = ܩܘܫܬܐ S.

Dans d'autres cas, le texte de la Peshitta explique une divergence de Dan-θ' envers m :

2,22 וּנְהִירָא עִמֵּהּ שְׁרֵא, "et la lumière demeure avec lui" m, cf. o'] καὶ τὸ φῶς μετ᾽ αὐτοῦ ἐστι θ' = ܘܢܘܗܪܐ ܥܡܗ ܗܘ S.
8,18 נִרְדַּמְתִּי, "je fus pris de léthargie" m o'] πίπτω θ' = ܐܬܪܡܝܬ S.

De tels accords entre les versions grecques et syriaque sont, semble-t-il, trop ponctuels et ils portent sur des éléments trop rédactionnels pour s'expliquer par un emprunt. En revanche, le traducteur syriaque peut avoir connaissance du grec dans les cas suivants : 9,24 וְלַחְתֹּם, "sceller"] συντελεσθῆναι o' = ܘܠܡܫܬܠܡܘ S. Les deux versions supposent le verbe תמם et non חתם. Dans ce verset, m contient deux fois וְלַחְתֹּם mais atteste, la première fois, le qéré לְהָתֵם ; les deux versions lisent dans les deux cas le qéré לְהָתֵם. 12,1 הַשַּׂר] ἄγγελος o' = ܡܠܐܟܐ S. A la différence de Dan-θ', la Septante distingue la traduction du mot שַׂר selon qu'il désigne un être humain ou céleste."[37] Selon R.A. Taylor, la leçon de la Peshitta "suggests the possibility of Greek influence on Syr in this instance."[38]

Le traducteur de la Peshitta a éventuellement consulté la Septante dans les deux cas mentionnés ici, mais rien n'exclut qu'en 9,24 il partage une *tradition* de lecture avec la Septante et qu'il ait, comme elle, spontanément explicité le titre de Michel au début du dernier chapitre.

La Peshitta et les deux versions grecques manifestent des contacts si nets que l'on peut parfois invoquer le témoignage de celle-là pour étudier ou même établir le texte de celles-ci, en particulier celui de la Septante, dont on ne conserve plus que trois témoins.

En 7,13 le fils d'homme apparaît "avec les nuées du ciel" (עִם־עֲנָנֵי שְׁמַיָּא m θ') ; le texte de la Septante diverge de m quant à la préposition : ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ. Sous l'influence du Nouveau Testament, qui mentionne ce lieu scripturaire tantôt avec μετά tantôt avec ἐπί, des citateurs de la Septante varient eux-mêmes sur la préposition.[39] Le texte des manuscrits est corroboré par la Peshitta qui s'accorde avec o' pour la préposition : ܥܠ ܥܢܢܝ ܫܡܝܐ.

---

[37] Cf. O. Munnich, "Michel et Gabriel : gloses dans le texte biblique de *Daniel* ?", article à paraître dans les *Mélanges en l'honneur de Michel Casevitz* (éd. P. Brillet et E. Parmentier ; Lyon, 2005).

[38] R.A. Taylor, *The Peshitta of Daniel*, 293.

[39] ἐπί Tert. II,2.228] μετα Iust. Tert. III,386.448.556 = θ' ; επανω Iust. Dial. 148,1204 Apol. 519 ; *in* Tert. III,421 Cypr. Consult. : cf. Marc 13,26 Luc 21,27, cf. J. Ziegler, *Daniel*.

En 2,46, où les manuscrits de la Septante présentent une variante, nous avons opté pour la leçon opposée à 𝔐 et considéré celle de 967 comme une correction hébraïsante : Ναβουχοδονοσορ / ὁ βασιλεύς] tr. 967 = 𝔐. Il aurait fallu mentionner dans le lemme la Peshitta qui, sans doute comme le substrat de la Septante, atteste un ordre des mots différent : ܢܒܘܟܕܢܨܪ ܡܠܟܐ.

En 10,9, le texte de la Septante, plus court que celui de 𝔐, est délicat à établir :

> וָאֶשְׁמַע אֶת־קוֹל דְּבָרָיו וּכְשָׁמְעִי אֶת־קוֹל דְּבָרָיו, "j'entendis le son de ses paroles et quand j'entendis le son de ses paroles" 𝔐 (= 6Q7)
> καὶ ὡς ἤκουσα τὴν φωνὴν λαλιᾶς αὐτοῦ o'
> ὡς Mich. p.14 = Zi.] > 967 = 𝔐 ; ουκ 88-Syh.

Bien que le texte du pap. 967 ne l'ait pas confirmée, nous avons accepté la conjecture de J.D. Michaelis, déjà adoptée par Ziegler dans son édition de *Daniel*-o'. Il aurait sans doute fallu mentionner *dans le lemme* le témoignage de la Peshitta - qui lit ܘܟܕ ܫܡܥܬ ܩܠܐ ܕܡܠܘܗܝ ܢܦܠܬ ܥܠ ܐܦܝ ܥܠ ܐܪܥܐ, "et lorsque j'entendis le son de ses paroles, je tombai sur ma face à terre" – et fournit une base textuelle à la conjecture. A la fin du même verset, le témoignage du syriaque aurait à nouveau pu être invoqué pour étayer l'établissement du texte grec :

> עַל־פָּנַי וּפָנַי אָרְצָה, "(j'étais en léthargie) sur ma face et ma face contre terre" 𝔐
> ܥܠ ܐܦܝ ܥܠ ܐܪܥܐ, "sur ma face à terre" S
> ἐπὶ πρόσωπόν μου ἐπὶ τὴν γῆν o'
> ἐπί τ. γῆν] και [επι] τ. γην 967 : cf. 𝔐.

Comme l'écrit J.J. Collins, "G has 'on my face' θ' 'and my face.' MT conflates the two readings : עַל־פני ופני ארצה."[40] En ce qui concerne le texte critique de la Septante, la formulation de la Peshitta corrobore la leçon des manuscrits 88-Syh contre celle du pap. 967.

A la fin de 11,5, 𝔐 présente une formulation particulièrement chargée : וּמָשַׁל מִמְשָׁל רַב מֶמְשַׁלְתּוֹ, "et il exercera la domination ; sa domination sera une grande domination." Les trois témoins de la Septante suivent ce texte long, à la différence de Dan-θ' et de la Peshitta : καὶ κυριεύσει κυριείαν πολλήν θ'[41] = ܘܢܫܠܛ ܫܘܠܛܢܐ ܪܒ S, "et il exercera une grande domination." Ce fait, joint à d'autres indices, nous a amené à conjecturer, pour la Septante, un texte bref :

[40] J.J. Collins, *A Commentary of the Book of Daniel* (Hermeneia ; Minneapolis : Fortress Press, 1993) 361.

[41] πολλήν B-26-130-239-La^W Aeth Arm] + επ (επι 11 ; εκτος L' 46 Tht. ; > 87*) εξουσιας (-σιαν 147 87*) αυτου rel. = 𝔐.

καὶ δυναστεύσει δυναστείαν μεγάλην
fin. Mu. : cf. θ'] + η δυναστεια αυτου 967 88-Syh = 𝔐. Nous aurions pu noter ici dans l'apparat : "cf. θ' Pesch."

Outre son importance pour la critique textuelle du texte grec, la Peshitta de *Daniel* témoigne de la mobilité littéraire qu'a connue ce livre biblique. La mise en perspective des états du texte (𝔐, Q, o', θ') fait apparaître que le texte sémitique a été l'objet de gloses explicatives : additions d'un mot, reformulations ponctuelles. Or, à différentes reprises, le texte syriaque manifeste aussi la marque de ces corrections anciennes :

4,28 קָל... נְפַל, "une voix ... tomba" 𝔐] φωνὴν ... ἤκουσε o' ; φωνὴ ... ἐγένετο θ' = ܩܠܐ ܗܘܐ S.

Il est probable que, en un état ancien, le texte comportait seulement קָל : "la parole était encore dans sa bouche et une voix depuis le ciel : 'on te le dit, roi Nabuchodonosor' ..." ; le verbe serait une addition secondaire ; le syriaque n'en atteste pas une quatrième formulation mais il corrobore celle que reflète Dan-θ'.

Au chapitre 7, la présentation des quatre bêtes a sans doute fait l'objet de reformulations, ainsi au v. 5 : וַאֲרוּ חֵיוָה אָחֳרִי תִנְיָנָה, "et voici qu'une autre bête, une deuxième" 𝔐] om. אָחֳרִי θ' S ; om. תִנְיָנָה o'. Originellement le texte parlait probablement d'une "autre" bête (cf. o'), comme le font tous les textes à propos de la troisième bête. Seule la quatrième était désignée par un adjectif ordinal (v. 7). L'insertion d'un adjectif ordinal à propos de la deuxième bête vise à souligner l'énumération ; avec sa lecture double אָחֳרִי תִנְיָנָה, 𝔐 correspond à un stade intermédiaire du processus dont θ' et S manifestent l'aboutissement. Le phénomène a son pendant au chapitre 2 où, dans l'énumération des métaux de la statue composite, les ordinaux sont sans doute secondaires, comme le suggère la Septante aux v. 39-40, alors que tous les autres textes attestent les adjectifs "deuxième," "troisième," "quatrième." A travers ces divergences, on voit que le texte araméen a été l'objet de retouches explicatives. Au même titre que les versions grecques, la Peshitta reflète la mobilité rédactionnelle de la narration.

Dan-o' et – dans une moindre mesure – Dan-θ' divergent parfois de 𝔐 dans la désignation des rois qui tiennent un rôle dans les récits ou sous lesquels récits et visions ont lieu : interversion du nom commun "le Roi" et du nom propre, addition de l'un ou de l'autre ; des phénomènes si récurrents nous ont paru s'expliquer par le *caractère secondaire* de la plupart des noms de rois. A l'origine, les récits n'évoquaient qu'*un* roi ou "le roi de Babylone," comme c'est encore le cas en *Bel et Draco* dans la narration de la Septante ; la mention de la plupart des noms royaux serait liée à l'agencement des récits en un recueil unifié : le cadrage dynastique et chronologique viserait à la cohésion de la col-

lection daniélique.[42] Or, sur ce point, le substrat de la Peshitta manifeste des tâtonnements analogues à ceux des versions grecques et de 𝔐[43]. C'est sans doute en 5,29 que le caractère secondaire du nom propre apparaît le mieux : בֵּלְשַׁאצַּר 𝔐 θ'] Βαλτασαρ ὁ βασιλεύς o' (88-Syh) ; Βαλτασαρ ο βασιλευς Βαλτασαρ 967 ; ܒܠܛܫܨܪ ܡܠܟܐ S. Pour comprendre les différences entre les textes, il faut supposer que le nom propre, noté d'abord dans la marge, s'est inséré *avant* le mot "roi" dans le substrat de la Septante mais également *après* ce mot dans celui de la Peshitta et dans celui qui a inspiré la correction présente en 967 ; 𝔐 repose sur une forme où ce nom propre s'est *substitué* au mot "roi." La Peshitta prouve que le phénomène s'est produit au niveau du substrat araméen et non au stade de l'histoire du texte grec ; en outre, elle documente la forme sémitique qui a suscité la correction qu'atteste le pap. 967.

Tant sur le plan de la critique textuelle que de la critique littéraire, la Peshitta contient donc des données essentielles pour connaître – sur des points certes limités – la base textuelle à partir de laquelle les traducteurs ont accompli leurs versions, pour apprécier la part de leur initiative et, plus globalement, pour mesurer combien le texte sémitique a lui-même été l'objet d'un retravail. Assez nombreux et parfois significatifs, ces accords entre la Septante et la Peshitta ne doivent pas masquer les divergences, bien plus importantes, qu'elle manifestent ; le plus souvent S reflète 𝔐, alors que le substrat sémitique de Dn-o' s'en écarte ; de plus, S présente des variantes propres. Toutefois, les deux textes manifestent, en quelques lieux, des similitudes que l'on peut difficilement attribuer à ce que M.P. Weitzman nomme la polygénèse, c'est-à-dire une communauté de choix opérés spontanément par les deux traducteurs.[44]

5. *Conclusion*

Les contacts entre la Septante et la Peshitta ne peuvent, selon nous, résulter d'une influence de la première sur le traducteur syriaque à qui l'on doit la seconde ou, en tout cas, cette explication ne rend pas compte

---

[42] Cf. O. Munnich, "Le cadrage dynastique et l'ordre des chapitres dans le livre de *Daniel*", article à paraître dans *L'apport de la Septante aux études sur l'Antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg (décembre 2002)* (éd. J. Joosten et Ph. Le Moigne ; Paris, 2005).

[43] Interversion : 2,46 (= o'), 4.15 (= θ') ; addition du nom "roi", antéposé : 1,18 (= o'), postposé : 3,28 (= o'), 3.95(28) (= o').

[44] M.P. Weitzman, "The Originality of Unique Readings in Peshitta Ms 9a1", *The Peshitta : Its Early Text and History. Papers read at the Peshitta Symposium held at Leiden 30-31 August 1985* (éd. P.B. Dirksen, M.J. Mulder ; MPIL 4 ; Leiden : Brill, 1988) 225-258. L'auteur emploie le terme à propos des rencontres entre le syriaque et le grec.

de toutes les données : dans un nombre non négligeable de cas, la variante de S porte sur un détail qui correspond au texte de Qumrân[45] ; cela prouve que l'on a affaire à des phénomènes rédactionnels qui se situent au niveau de l'hébreu et de l'araméen. Il semble que S, accompagné ou non par les versions grecques, reflète alors un état du texte présentant des variantes rédactionnelles par rapport à 𝔐. Pour le livre de *Daniel*, celles-ci nous ont paru plus nombreuses que ne le disent les auteurs qui ont étudié les autres livres de la Peshitta ou même M.J. Wyngarden et R.A. Taylor dans leurs ouvrages sur la Peshitta de *Daniel*. On ne peut suivre ce dernier critique, lorsqu'il affirme par exemple : "In general the translator has done a fairly commendable job in this chapter, although there are certain problems as well."[46] La normativité nuit à la pertinence et, comme le montre A. Schenker dans son oeuvre, la recherche gagne toujours à postuler la compétence des traducteurs anciens au lieu de l'évaluer à l'aune de nos connaissances modernes.

Les trois versions ne remonteraient pas, pour autant, à un état identique du texte scripturaire mais révéleraient que le substrat sémitique n'avait, sur certains points, pas encore trouvé sa formulation finale. Dans cette perspective – où nous rejoignons les conclusions d'A.G. Kallarakkal –, la fidélité de la première traduction grecque envers son modèle devrait être réévaluée : dans plusieurs cas, sinon dans tous, la Peshitta prouve que le traducteur de la Septante a suivi de près une formulation différente de 𝔐. En effet, si quelques leçons communes à la Septante et à la Peshitta peuvent résulter d'une influence littéraire du grec sur le traducteur de S (9,24 ; 12,1), dans la majorité des cas, la *nature* de l'accord entre le grec et le syriaque nous a paru exclure une influence littéraire, qu'elle remonte au traducteur syriaque ou à une révision de la Peshitta. Sur ce point, nous parvenons à un résultat identique à celui de J.A. Lund pour le livre de la *Genèse* et celui des *Psaumes* : "the ghost of direct influence of G on S has vanished," écrit-il.[47] La version grecque du *Psautier* n'a pas été pour le traducteur syriaque "a companion and friend."[48]

---

45 Le contact est donc plus étroit qu'en 1 S 1,23 où le substrat de la Peshitta occupe "an intermediate position between MT on the one hand and the text common to 4QSam^a and LXX on the other", cf. M.P. Weitzman, "The Peshitta and Septuagint", 83-84.

46 R.A. Taylor, *The Peshitta of Daniel*, 229 (à propos de *Daniel* 8 dans la Septante).

47 J.A. Lund, *The Influence of the Septuagint on the Peshitta : A Re-evaluation of criteria in light of comparative study of the versions in Genesis and Psalms* (thèse de doctorat ; Université de Jérusalem, 1988) 419. L'auteur exclut également l'hypothèse d'une révision de la Peshitta sur la Septante (p. 416). Ses conclusions vont à l'inverse de celles de J.F. Berg, *The Influence of the Septuagint upon the Peshitta Psalter* (New York, 1895).

48 J.A. Lund, "Grecisms in the Peshitta Psalms", *The Peshitta as a translation* (éd. P. B. Dirksen et A. van der Kooij ; MPIL 8 ; Leiden : Brill, 1995) 102.

Aussi le témoignage de la Peshitta mérite-t-il, pour l'étude du texte de la Septante, une attention plus grande que celle que l'on lui a jusqu'ici portée pour le livre de *Daniel*. Nous avons hésité à mentionner son témoignage dans l'apparat critique de notre édition car notre interprétation des contacts textuels entre la Peshitta et la Septante ne va pas dans le sens de l'*opinio communis*. Néanmoins, le témoignage de la Peshitta doit avoir toute sa place dans une histoire des textes grecs de *Daniel*.

Drei Torarollen der Sammlungen BIBEL + ORIENT am Departement für Biblische Studien der Universität Fribourg

Josef Oesch,
Universität Innsbruck

Die Erforschung der Entstehungs- und Textgeschichte der hebräischen Bibel hat durch die Handschriftenfunde in der Wüste Juda im letzten Jahrhundert neue und kräftige Anstöße erhalten, an der sich auch der Jubilar namhaft beteiligt hat.[1] Im Zusammenhang mit diesem neu geweckten Interesse an der konkreten Schreibung und Überlieferung der heiligen Texte haben die Bibliothek und das Departement für Biblische Studien der Universität Fribourg in den letzten Jahren einen Samaritanischen Pentateuch[2] und drei Torarollen angeschafft. Ersteren haben der Jubilar und I. Himbaza bereits ausführlich der Öffentlichkeit vorgestellt. Es freut mich, mit der Beschreibung der letzteren dem Geehrten eine Geburtstagsgabe überreichen zu können.

Die Überlieferung der hebräischen Bibel und davon besonders der Tora erfolgte bekanntlich mit großer Sorgfalt, um die Integrität des Gotteswortes für dessen Verkündigung und Auslegung zu erhalten. Es gibt aber wenig detailliertes Wissen darüber, wie die Überlieferungsstränge zusammengeknüpft sind und wie sie untereinander zusammenhängen. Zwar ist bekannt, dass es für die Textüberlieferung in den Sifre Tora „Musterkodizes" gab. Eine Übersicht über solche Kodizes und die sie abdeckenden Textregionen – und -traditionen fehlt aber. Dabei lässt sich eine gewisse Doppelspurigkeit der im Synagogengottesdienst vorgelesenen Texte einerseits und der Überlieferung in den Masorakodizes beobachten. Der Grund liegt darin, dass die mit der sorgfältigen Textüberlieferung beschäftigten Masoreten

[1] Zuletzt in A. Schenker, „Histoire du texte de l'Ancien Testament", *Introduction à l'Ancien Testament* (Hg. Th. Römer und J.-D. Macchi; Le Monde de la Bible 49; Genève: Labor et Fides, 2004) 40-48.

[2] I. Himbaza, A. Schenker, „Le Pentateuque samaritain de la Bibliothèque cantonale et universitaire Fribourg (Suisse) L 2057", *TZ* 57 (2001) 221-226.

ihre Beobachtungen zur Sicherung der Textüberlieferung nicht in jene Textformen eintragen durften, die für den liturgischen Vortrag verwendet wurden.[3] Diese mussten in der alten Rollenform und nach detaillierten rabbinischen Anweisungen geschrieben sein und durften vor allem nichts anderes als den überlieferten Konsonantentext der Tora bzw. der Megillot enthalten.[4] Als Vorlagen hatten solche „Musterkodizes"[5] oder wohl andere liturgische Rollen zu dienen, doch diesem Weg der Textüberlieferung hat die bisherige Forschung noch wenig Aufmerksamkeit gewidmet, so dass kein Überblick der konkreten Texttraditionen vorliegt. Die Untersuchungen einzelner Torarollen unterschiedlicher Herkunft können Bausteine zu einem solchen Unternehmen bilden, als dessen Ergebnis ein buntes Tableau mit den Überlieferungswegen des Textes der Tora und der diesen Weg begleitenden Schreibkultur mit allen ihren gesetzlichen und spirituellen Überzeugungen und Diskursen stehen könnte. Für die vorliegenden drei Rollen seien im vorgegebenen Rahmen dazu einige Beobachtungen zusammengestellt.

Zu den Untersuchungsbedingungen dieser Rollen: Torarollen stellen für wissenschaftliche Analysen eine besondere Herausforderung dar. Ihre Größe und Unhandlichkeit machen jedes Hin- und Her-„Blättern" zu einem zeitaufwendigen und auch für die Rollen strapazierenden Unternehmen. Untersuchungen anhand von Mikrofilmen sind leichter, doch auch nicht viel einfacher, da es dazu die entsprechende Apparatur braucht und es dabei für die Verweise keine Blatt- oder Kolumnenmerkmale gibt. Erst die Digitalisierung entweder einer Rolle selbst oder eines Mikrofilms von ihr erlaubt ein besseres Arbeiten, doch müssen auch dafür Vorarbeiten geleistet werden, die ein handliches Verweissystem zur Verfügung stellen. Dieses muss die Identifizierung des Aufnahmegegenstandes und dessen Lokalisierung in der Rolle durch die Blatt- und Kolumnenangabe umfassen. Zur Untersuchung der vorliegenden drei Rollen wurden in dankenswerter Weise von Dr. Jürg Eggler vom Departement für Biblische Studien der Universität Fribourg solche

---

3 Nur die Karäer benutzten punktierte Kodizes im Synagogengottesdienst.

4 Die rabbinischen Anweisungen zur Schreibung der liturgischen Torarollen finden sich in den Kleinen Traktaten Sefer Tora und Soferim.

5 Der Begriff „Musterkodex" findet sich häufig in der Literatur („model codex": z.B. in M. Goshen-Gottstein, „The Authenticity of the Aleppo Codex", *Textus* (1960) 28 u.ö., J.S. Penkower, „Maimonides and the Aleppo Codex", *Textus* 9 (1981) 39-128, bes. 41; *Katalog für bedeutende hebräische und samaritanische Handschriften. Aus der Sammlung des verst[orbenen] David Solomon Sassoon* (London: Sotheby Parke Bernet & Co, 1978) 21 zu Lot7 „Merwas Bible"; C. Bernheimer, *Paleografia Ebraica* (Firenze: Olschki, 1924) 207-208. Die Kriterien, nach denen ein Kodex als „Musterkodex" gilt, scheinen mir aber nicht genügend geklärt zu sein, wenn einerseits z.B. die punktierten Kodizes „Codex von Aleppo" und die „Merwas Bible" als „Musterkodex" bezeichnet werden, andererseits C. Bernheimer, *Paleografia*, 207, als Kriterien für einen „Tiqqun Sopherim" bzw. „codice-modello" das Fehlen von Vokalzeichen, die Verwendung von Tagin und der häufige Gebrauch von litterae dilatabiles aufzählt.

digitalisierten Aufnahmen der drei Rollen hergestellt und auf zwei CDs gebrannt. Entsprechend den von ihm gewählten Dateibezeichnungen wird hier von „Rolle A“, „Rolle B“ und „Rolle C“ gesprochen. Die genannten Vorarbeiten werden nicht in diesen Beitrag aufgenommen, jedoch den Eigentümern der Rolle für deren weitere wissenschaftliche Bearbeitungen ausgehändigt, um damit das Auffinden von Belegstellen zu erleichtern. Die vorliegenden Untersuchungen selber, vor allem der Rollen A und C, stützen sich im wesentlichen auf diese digitalisierten Aufnahmen, doch konnte von allen Rollen auch eine Autopsie vorgenommen werden.

1. Herkunft der Sifre Tora

Sifre Tora enthalten den vollständigen Text der Tora (d.h. des Pentateuchs) in hebräischer Sprache in der Form einer Rolle, die – wenn sie für den liturgischen Gebrauch erstellt werden – nach detaillierten Vorschriften geschrieben sein müssen. Alle drei Rollen wurden als solche von Prof. Othmar Keel für das ehemalige Biblische Institut der Universität Fribourg erworben. Rolle A und C kaufte er im Jahr 2003 bzw. 2002 in Israel. Nach den Angaben des Verkäufers stammen sie aus dem Orient (Irak oder Jemen). Auf Rolle C steht auf der Rückseite eine Notiz mit einem violetten Farb- oder Tintenstift geschrieben, neben der mit blauer Farbe eine Zahl steht, deren fünf Ziffern eventuell ein Datum darstellen (vgl. Abb. 20). Sie lauten: 1 07 96. Die daneben stehende Notiz ist auf drei Zeilen in hebräischer Schrift geschrieben. Als Lesung der ersten beiden Zeilen kommt in Frage: (1) ...(?ה)חיי גד *ḥyy gd(h?)...* (2) (?)מן ומקץ *mn wmqṣ(?)*. Die Lesung der dritten Zeile ist schwierig, ebenso wie die Deutung der gesamten Notiz. Es kann sich um Händlerangaben, z.B. ein Erwerbsdatum und eine Herkunftsangabe der Rolle handeln, doch ist auch anderes denkbar. – Rolle B wurde in den 70er Jahren von Franz Hubmann und Josef Oesch in Graz auf dem Antiquitätenmarkt erworben und im Jahr 2000 gegen einen Unkostenbeitrag an das damalige Biblische Institut in Fribourg zur Aufnahme in das geplante Biblische Museum abgetreten. Woher diese Rolle – zusammen mit weiteren Sifre Tora – nach Graz gebracht wurde, ist nicht überliefert, doch kann eine Herkunft aus dem osteuropäischen Raum vermutet werden.

2. Kodikologische Beschreibung

2.1. Rolle A (Ms. 2003.1)

Rolle A besteht aus 36 Blättern aus Pergament, das fest und glänzend weiß, doch besonders auf der Rückseite etwas ölig/fettig/rußig verschmutzt ist.[6]

---

[6] Trotz des Rußes gibt es nicht den penetranten Verbrennungsgeruch an der Rolle. Die Verschmutzungsschicht dürfte vom Gebrauch der Rolle im Zusammenhang mit Öl- und/oder Kerzenlicht herstammen.

Die Höhe der Blätter beträgt ca. 50-53cm, ihre Breite schwankt zwischen 55,5-75,5cm.[7] Ihr auffälligstes Merkmal sind die hohen und schmalen Kolumnen, die i.a. ca.8,5-9,0cm messen und die sich durch einen Falz in der Mitte des seitlichen Randes schalenförmig wölben.[8] Sie erhalten dadurch eine höhere Abgeschlossenheit voneinander, wohl um den Blick der Vortragenden besser auf die aktuell vorzulesende Kolumne zu konzentrieren.[9] Diese beginnen alle mit einem Versbeginn und sind in 51 Zeilen geschrieben. Es fällt aber auf, dass gelegentlich die übliche 52. Ritzung am Kolumnenende fehlt.[10] Die Zeilenhöhe beträgt 8,5mm, die Schrifthöhe 4-5mm. Der Text ist mit schwarzer Tinte geschrieben.

2.2. Rolle B (Ms. 2000.1)

Rolle B ist aus 48 Blättern aus Pergament unterschiedlicher Größe und Qualität zusammengesetzt.[11] Sie messen in der Breite 48,5-97cm und in der Höhe 58,6cm und 63,8cm. Jedes Blatt enthält zwischen drei und fünf Kolumnen, die eine Breite zwischen 12,9-22,3cm und eine Höhe zwischen 48,4-51,6cm aufweisen.[12] Entsprechend den Vorschriften wird auf den Blättern oben ein Rand von drei Fingern Breite, unten einer von einer Handbreite und zwischen den Kolumnen einer von zwei Fingern freigelassen (Sof. II 4). Die Kennzeichnung der Zeilen und der Kolumnenmaße erfolgt auf den einzelnen Blättern durch Einritzungen (Sof. I 6). Die Zeilenanzahl liegt zwischen 42 (Bl. I-II), 50 (Bl. III-IV; VI-XLVIII) oder 51 (Bl. V).

Eine besondere Auffälligkeit der vorliegenden Torarolle besteht darin, dass sie aus zahlreichen auch in der Schrift unterschiedlichen Blättern zusammengesetzt ist. Die einzelnen Blätter differieren teilweise in der Per-

---

[7] Ein Überblick über die wichtigsten kodikologischen Daten der drei Rollen findet sich im Anhang 1.

[8] Ca. 14,5cm messen die Kolumnen, in denen die „Lieder" Ex 15,1b-16 und Dtn 32,1-43 in der vorgeschriebenen Weise geschrieben werden.

[9] Diese Praxis konnte ich bisher bei einem Lederblatt eines Sefer Tora, das aus dem Jemen stammen soll und in etwa gleich alt sein könnte, beobachten, und sie findet sich auch in einem samaritanischen Sefer Tora, der auf Papier geschrieben ist (F.B. Seminarbibliothek Brixen, Ms. Samaritarum 1, Nr. 153; der Pentateuch ist nicht vollständig enthalten; die Rolle wurde 1901 in Nablus erworben und dürfte im 19. Jh. geschrieben worden sein).

[10] Die Zeilenritzung fehlt z.B. in Bl. XIII.

[11] Die Ausführungen zur Rolle B stützen sich zum Großteil auf einen etwas ausführlicheren unveröffentlichten Beitrag von F. Hubmann und J. Oesch, „Die Torararolle des Biblischen Instituts der Universität Freiburg/Schweiz", der im Departement für Biblische Studien der Universität Fribourg aufbewahrt wird.

[12] Nach Sefer Tora I 6 dürfen auf einem Blatt nicht weniger als drei und nicht mehr als acht Kolumnen geschrieben werden.

gamentstruktur, die manchmal eher dünn und dunkel (z.B. Bl. I), manchmal dick und hell (z.B. Bl. III) ist, und vor allem im Schriftcharakter sowie einzelnen Schreibpraktiken. Darauf wird später noch einzugehen sein.

2.3. Rolle C (Ms. 2002.1)

Im Gegensatz zu den meisten bekannten Sifre Tora ist die Rolle C auf Leder geschrieben. Im Vergleich mit dem üblichen Pergament ist dieses Schreibmaterial weicher und dicker und seine Schreiboberfläche ist braun.[13] Mit der Höhe von 43,5-49cm ist sie die kleinste unter den drei Rollen. Sie besteht aus 61 Blättern, deren Breite i.a. zwischen 52-70cm liegt und die insgesamt 224 Kolumnen enthalten.[14] Ihre Höhe beträgt i. a. 38cm, und ihre Breite liegt zwischen 10-14cm.[15] Die meisten Kolumnen enthalten 50 Zeilen; auf vier Blättern gegen Ende des Buches Genesis (Bl. XII-XV) stehen auf den Kolumnen nur 42 Zeilen, auf anderen 49 (Bl. XXV) bzw. 49-50 (Bl. LV) Zeilen. Fast alle Kolumnen beginnen mit einem Waw; bei den Ausnahmen dürfte es sich bei allen um „Rasche 'ammudim“ (ראשי עמודים) handeln, auch wenn nicht alle als solche bezeugt sind.

I. Yeivin[16] zählt sechs ראשי עמודים auf, nämlich: בראשית (Gen 1,1), יהודה (Gen 49,8), הבאים (Ex 14,28), שמר (Ex 34,11), מה־טבו (Num 24,5) ואעידה (Dtn 31,28). Davon fehlt in Rolle C Ex 34,11 (שמר), obwohl der Beginn der Kol. 96 nur genau zwei Zeilen zuvor liegt. Der Waw-Beginn fehlt dafür auf Bl. XXV, Kol. 91 (Ex 30,13: יתנו) und auf Bl. XXXIV, wo die Kol. 124 mit שני (Lev 16,8) beginnt. Möglicherweise werden an beiden Stellen alternative ראשי עמודים angestrebt, denn sicher im zweiten Fall wurde dieser Kolumnenbeginn bewnsst herbeigeführt, da in der Zeile zuvor viele LD gebraucht werden nnd in der Textumgebung nahe davor und danach Wörter mit Waw-Beginn begegnen. Auch im ersten Fall begegnet in

---

13 Zur Herstellung und zu den Arten von Lederrollen vgl. M. Haran, „Technological Heritage in the Preparation of Skins for Biblical Texts in Medieval Oriental Jewry“, *Pergament. Geschichte, Struktur, Restaurierung, Herstellung* (Hg. P. Rück; Sigmaringen: Thorbecke, 1991) 35-43; zu einer praktischen Methode der Bestimmung von Tierhäuten vgl. den Beitrag von E. Eisenlohr, „Die Pergamente der St. Galler Urkunden (8.-10. Jahrhundert). Ein praktischer Versuch zur Bestimmung von Tierhäuten“, *Pergament. Geschichte, Struktur, Restaurierung, Herstellung* (Hg. Peter Rück; Sigmaringen: Thorbecke, 1991) 63-95.

14 42 Blätter enthalten vier, zehn enthalten drei, drei enthalten fünf Kolumnen. Überraschenderweise gibt es auch ein – entsprechend schmaleres Blatt (27,5cm) – mit nur einer und fünf Blätter mit nur zwei Kolumnen. Bei letzteren dürfte es sich um Ersatzblätter handeln, da in der Anfertigung einer Rolle zwischen drei und acht Kolumnen vorgeschrieben sind (Sefer Tora I 6).

15 Nur in Ex 15 und Dtn 32 messen die Kolumnen zwischen 16-17cm (Bl. XX, Kol. 72 und LXI, Kol. 222-223).

16 I. Yeivin, *Introduction to the Tiberian Masorah* (Translated and edited by E.J. Revell; Masoretic Studies 5; Missoula, Mont.: Scholars Press, 1980) § 76.

der Zeile zuvor eine große LD und ist die ganze Kolumne 90 ungewöhnlich schmal und unregelmäßig beschrieben. – Der Waw-Beginn fehlt außerdem in den letzten beiden Kolumnen der Rolle. Kol. 223 beginnt mit Dtn 32,32c , Kol. 224 mit 33,20aa.

In Rolle A fehlen von den in Yeivin aufgezählten ראשי עמודים Ex 34,11 und Num 24,5, während in Rolle B alle sechs vorhanden sind.

Die Tinte ist schwarz, gelegentlich etwas verblasst und nachkorrigiert[17]. Die Tagin sind mit kurzen zarten Strichen gezeichnet.

3. Darstellung und Gliederung des Textes

3.1. Eine vollständige Textkollationierung der drei Rollen konnte im vorgegebenen Rahmen nicht durchgeführt werden. In der bloßen Durchsicht der Texte konnte ich keine Textvarianten beobachten. Wenn „puncta extraordinaria" auch als Varianten des Konsonantentextes zu gelten haben, können in den Rollen kleine Unterschiede beobachtet werden.[18] Alle in Yeivin aufgelisteten „dotted words" finden sich nur in Rolle C. In Rolle A und B fehlen sie in Num 21,30 und 29,15, in Rolle B außerdem in Num 3,39. Auch die im Traktat Soferim VI erwähnte Bestimmung, dass vor Num 10,35 und nach Num 10,36 Zeichen einzufügen seien (‚Nun inversum'), wird nur in Rolle B und C befolgt, während in Rolle A diese Zeichen fehlen (vgl. Abb. 10 und 16). Es kann erwartet werden, dass die Beobachtung solcher Textdifferenzen dazu beitragen kann, Texttraditionen unterscheiden zu können.

3.2. Die formale Darstellungsweise des Textes in seiner Gliederung in Petuchot und Setumot und in der Schreibung der Lieder Ex 15 und Dtn 32 erfolgt in den drei Sifre Tora unterschiedlich. Rolle A folgt uneingeschränkt den Anweisungen des Schulchan Aruch. Sie verwendet nur das freie Zeilenende für die Petucha und das Spatium in der Zeile für die Setuma, wobei die Freiräume jeweils eine Mindestgröße von neun Buchstaben aufweisen.[19] Eine Leerzeile ist nur vor und nach Ex 15,1-19 anzutreffen, fehlt aber vor dem Beginn und am Ende von Dtn 32,1-43, wo bewusst gegen die maimonidische Vorgabe statt dessen eine angebrochene Zeile freigelassen wird.

---

[17] Z.B. Bl. VI, Kol. 20.

[18] I. Yeivin, ***Introduction***, § 79 zählt zehn Stellen in der Tora auf, an denen „dotted words" vorkommen, die er zu den Textvarianten zählt. Diese Buchstaben bzw. Wörter mit Punkten versehen finden sich in Gen 16,5; 18,9; 19,33; 33,4; 37,12; Num 3,39; 9,10; 21,30; 29,15; Dtn 29,28.

[19] Vgl. dazu J.M. Oesch, „Skizze einer formalen Gliederungshermeneutik der Sifre Tora", *Unit delimitation in biblical Hebrew and Northwest Semitic literature* (Hg. M.C.A. Korpel und J.M. Oesch; Pericope 4; Assen: Van Gorcum, 2003) 162-203, bes. 177f.

Rolle C dagegen gliedert nach den Vorschriften von Maimonides und verwendet als Gliederungszeichen das freie Zeilenende und die Leerzeile für die Petucha, das Spatium in der Zeile und das Alinea mit oder ohne vorangehendes freies Zeilenende für die Setuma.[20] Wieder anders verhält es sich in Rolle B, wo in der aschkenasischen Grundschicht (Schrift 2) und in der Schicht von Schrift 4 Petuchot und Setumot nach den Vorschriften des Maimonides gekennzeichnet werden, wo sich aber in den ersten beiden Blättern mit der sefardischen Schrift (Schrift 1) und in den Schichten der aschkenasischen Schriften 3 und 5 nur vom Schulchan Aruch erlaubte Gliederungszeichen finden.[21]

3.3. In allen drei Rollen wird der Text inhaltlich nach der Liste des Maimonides (LM) in Petuchot und Setumot gegliedert. Allerdings kommen in ihnen auch die geringfügigen Unterschiede in ihrer Überlieferung zum Vorschein. Tabellarisch dargestellt ergibt sich folgender Befund:[22]

Tabelle 1: LM-Varianten in den Rollen A-C:

Text	**LM original**	**Rolle A**	**Rolle B**	**Rolle C**
Ex 8,1	-	-	**S** (fZ+Al)	-
Ex 20,17b	**S**	**S** (fZ+Al)	-	**S** (Sp)
Lev 7,22	-	-	-	**P** (fZ)
Lev 7,28	**P**	**P** (fZ)	**P** (fZ)	-

Rolle A enthält demnach vollständig die Originalliste von Maimonides, während Rolle C die Petucha von Lev 7,28 nicht bezeugt, dafür die Variante in Lev 7,22 enthält, deren Originalität schon im 13. Jh. von R. Menaḥem ben Meiri behauptet wurde.[23] Rolle B enthält ebenfalls zwei Abweichungen von LM (original), die typisch sind für aschkenasische Handschriften ab dem 13. Jh. Sie bezeugt eine Setuma in Ex 8,1 und übergeht jene in Ex 20,17b.[24]

---

[20] Ebd. 171-174. Im Textabschnitt von Bl. XII (Schrift 2) könnten die Gliederungszeichen nach dem Schulchan Aruch gesetzt worden sein, ebenso auf Bl. XXV, wo nur freie Zeilenenden vorkommen. Dabei finden sich jeweils in der Zeile davor zweimal LD, wohl um eine Leerzeile zu vermeiden. Das würde explizit den Willen zur Befolgung des Schulchan Aruch voraussetzen.

[21] Wegen des geringen Textumfangs der beiden letzten Schichten kann aus diesem Befund nicht mit Sicherheit geschlossen werden, dass diese Schreiber das Gliederungssystem des Schulchan Aruch befolgt haben.

[22] Die Varianten in der Überlieferung der Liste des Maimonides werden ausführlich diskutiert in J.S. Penkower, „Maimonides", bes. 43-74.

[23] J.S. Penkower, „Maimonides", 88f.

[24] J.S. Penkower, „Maimonides", 73f.

3.4. Abweichend von den maimonidischen Vorgaben findet sich das Moselied Dtn 32 in allen drei Rollen entsprechend den Vorschriften des Traktats Soferim in 70 Zeilen geschrieben.[25] Auch die sechs Prosazeilen vor und die fünf nach dem Lied, getrennt vom Lied durch eine Leerzeile, finden sich so nicht in den Rollen A und C, während in Rolle B der Prosavorspann immerhin in sechs Zeilen dargestellt wird, von denen der Zeilenbeginn von Zl. 1-2 und Zl. 4-6 mit den Vorgaben von Maimonides und des Codex von Aleppo übereinstimmen.

4. Schriften

Viele Hände haben an diesen Torarollen zu sehr unterschiedlichen Zeiten und in weit entfernten Gegenden geschrieben. Es werden hier Beispiele aus ihren Schriften vorgestellt und ihre ungefähren örtlichen und zeitlichen Zuordnungen versucht. Es bleibt den Spezialisten überlassen, präzisere Angaben zu machen und mit Hilfe von möglichst vielen solchen Schriftbeispielen eines Tages eine Rollenpaläografie zu erstellen, die vom Schriftcharakter her eine genauere Zuordnung von solchen Handschriften erlaubt.

4.1. Rolle A und C

Die beiden Rollen sind in einer orientalischen Schrift geschrieben, in der auch sefardischer Einfluss in der Gestalt der Lettern bemerkbar ist (vgl. dazu Abb. 1-4; 12-19). Für die jemenitische Herkunft der Rolle C sprechen die Vergleiche mit einer jemenitischen Handschrift aus Gable von 1414[26] und dem 1469 geschriebenen jemenitischen Kodex aus Sana'a[27]. Vom Schrifttypus her könnte auch die Rolle A aus dem Jemen stammen. Es ist allerdings eine Frage, ob unter den dortigen politischen und ökonomischen Bedingungen der Juden zur Zeit der türkischen Herrschaft die Herstellung einer so aufwendigen Rolle denkbar ist.[28] In beiden Rollen können eine Grundschicht, in der der Großteil des Textes geschrieben ist, und wenigstens zwei weitere Schriften festgestellt werden, die wohl von Schreibern von Ersatzblättern stammen und demnach zeitlich der Grundschicht nachzuordnen sind.

---

[25] Soferim XII 8; vgl. dazu die Diskussionen in J.S. Penkower, „Maimonides", 39-128, hier 39-43 und P. Sanders, *The provenance of Deuteronomy 32* (OTS 37; Leiden u.a.: Brill, 1996) bes. 102-120. In V. 14a beginnt ואלים: in allen drei Rollen entgegen den Bezeugungen im Codex von Aleppo und im Damaskus Pentateuch den neuen Halbvers.

[26] London, British Library, Or. 2223, paläografisch analysiert in I. Yardeni, *The Book of Hebrew Script. History, Palaeography, Script Styles, Calligraphy & Design* (London: British Library, 2002) 259.

[27] London, British Library, Or. 2348, abgebildet in *EncJud* 16 (1971) zwischen 744 und 745.

[28] *EncJud* 16 (1971) 742-744.

Für die zeitliche Einordnung bieten die unterschiedlichen Gliederungsweisen Anhaltspunkte. So wird Rolle C nach der Einführung des Schulchan Aruch entstanden sein, also kaum vor dem 17. Jh. Rolle A dagegen dürfte kaum nach dem 17. Jh. geschrieben worden sein, denn von dieser Zeit an hat sich dieses Gesetzbuch vor allem im orientalischen Raum durchgesetzt. Für eine nähere zeitliche Festlegung scheinen mir derzeit keine ausreichenden Kriterien gegeben zu sein.

4.2. Rolle B

Für diese Rolle sind mindestens fünf verschiedene Schreiber verantwortlich gewesen, die in der Reihenfolge ihres Auftretens hier vorgestellt seien.

a. Schrift 1 ist auf Blatt I-II vertreten und fällt innerhalb der Rolle durch den sefardischen Schriftcharakter und die auf 42 reduzierte Zeilenzahl auf. Wie in Schrift 2 wird – entgegen den Vorschriften im Traktat Soferim (III 7) – der Versbeginn durch kleine Spatien gekennzeichnet, allerdings nicht am rechten Kolumnenrand. Die Taginsetzung ist auf den beiden Blättern unterschiedlich; auf Blatt 2 fehlen die Tagin teilweise, und wenn sie stehen, fehlen die Knötchen auf den Strichen.

b. Schrift 2 ist die dominierende Grundschicht der Rolle. Sie kommt in 28 der 48 Blätter vor und enthält – vor allem am Anfang – die größten und repräsentativsten Blätter mit je vier oder fünf Textkolumnen.[29] Die ursprüngliche Schrift ist gelegentlich stark verblichen und wurde von späterer Hand nachgezogen (sehr deutlich z.B. die Tagin in Bl. III Kol. 8).

c. Schrift 3 kommt insgesamt auf zwei Blättern vor. Eines davon liegt innerhalb der Blätter von Schrift 2; beim zweiten geht ihm ein Blatt mit Schrift 4 voran. Auffälligerweise enthält das erste Blatt (Bl. V) anders als sonst auf den aschkenasisch geschriebenen Blättern nicht 50, sondern 51 Zeilen. Das in drei relativ breiten Kolumnen (20,1cm) mit den drei Zusatzzeilen geschriebene Blatt ersetzte eventuell ein Blatt von Schrift 2, das den Text in vier schmäleren Kolumnen enthielt. – Das zweite Mal (Bl. VIII) ist es zusammen mit einem vorangehenden Ersatzblatt in die Grundschicht eingebettet. Das vorangehende Bl. VII mit Schrift 4 enthält in allen drei Kolumnen auffallend viele litterae dilatabiles, ist also auf den Kolumnenbeginn in Bl. VIII angelegt.

---

[29] Nur Bl. III und IV mit der Schrift 2 enthalten fünf Kolumnen. Von den 15 Blättern mit vier Kolumnen sind 12 in Schrift 2 abgefasst; je einmal gehören sie Schrift 1, 3 und 5 an, mit denen wohl Ersatzblätter geschrieben wurden.

d. Schrift 4 ist auf sechs dreikolumnigen Blättern belegt. Zweimal finden sie sich zu je zwei innerhalb der Grundschrift von Schrift 2 (Bl. XIII-XIV und Bl. XXII-XXIII); die restlichen zwei sind ebenfalls im „Zweierpack" in die Grundschicht eingebettet, und zwar einmal mit Bl. VII von Schrift 3, und einmal mit Bl. XXXV Schrift 5. Bl. XIII ist so arrangiert, dass die mittlere der drei Kolumnen sehr repräsentativ mit dem Judaspruch beginnt, also mit dem ראש עמוד von Gen 49,8.

e. Von den acht Blättern der *Schrift 5* kommen einmal zwei Blätter (Bl. XXXI-XXXII) und viermal je ein Blatt innerhalb von Schrift 2 vor (Bl. X; XXVI; XXVIII; XXXVIII; XLIII); Bl. XXXIV geht einem Blatt mit Schrift 4 voran, das viele Nachbesserungen enthält, die vermutlich von der gleichen Schrift 5 stammen. So dürfte Schrift 5 vom Ersatzblatt XXXIV jünger als Schrift 4 sein, die auf Bl. XXXV vertreten ist.[30]

Die Ordnung der aschkenasischen Schriften in einer relativen Chronologie ergibt sich einerseits aus den darin vorkommenden Gliederungsweisen, andererseits aus dem Aufbau der Rolle und kodikologischen und paläografischen Beobachtungen. Demnach stellen die Schichten von Schrift 2 und Schrift 4 in dieser Reihenfolge die älteren Teile dar, während die nach den Weisungen des Schulchan Aruch geschriebenen Schichten von Schrift 3 und Schrift 5 jüngerer Herkunft sind. Dazu sind wohl auch Bl. I-II zu rechnen, in denen die Gliederungszeichen ebenfalls nach der Weise des Schulchan Aruch gesetzt werden.[31]

4.3. Korrekturen

Die Art und Weise, wie in den drei Rollen Korrekturen vorgenommen werden, ist sehr unterschiedlich. In der Pergamentrolle B dominiert die übliche Praxis des Abschabens des fehlerhaften Textes, an dessen Stelle dann der neue Text geschrieben wurde (vgl. Abb. 11). In Rolle A, die aus den sehr weißen Pergamentblättern besteht, wurde auch eine Art Korrekturpaste verwendet, auf die dann der neue Text geschrieben wurde (Abb. 4). In der Lederrolle C wird bei Rasuren die glatte Oberfläche des Leders verletzt, und es kommt darunter die hellere und weichere Haut zum Vorschein, auf die dann der Korrekturtext geschrieben ist (vgl. Abb. 17). Nicht selten wer-

---

30 Ähnlich ist der Fall bei den Bl. VII und VIII, wo Bl. VII wohl ein Ersatzblatt darstellt.

31 Ein Hinweis auf eine Entstehung dieser Schicht im 18./19. Jh. könnte auch in der Zeilenzahl 42 liegen, die ab dem 19. Jh. in den Sifre Tora Standard wurde (*EncJud* 17 [1971] 1100). – Das Pergament dieser beiden Blätter weist allerdings viele Gebrauchsspuren auf und macht von daher einen altertümlichen Eindruck, doch kann dieses Kriterium nicht ausschlaggebend sein.

den auch Lederflecken hinten oder sogar vorne aufgeklebt, die den korrigierten Text zu tragen haben (vgl. Abb. 18-19).

5. Alter und Entstehungsort

5.1. Da von allen drei Rollen nichts über ihren Entstehungsort bekannt ist, können nur die vagen Nachrichten über ihre Herkunft und ihr Schrifttyp zur Beantwortung der Frage beigezogen werden, wobei mit zu bedenken ist, dass z.B. ein aschkenasischer Schreiber auch im Orient tätig sein kann. Für die Ansetzung der Entstehungszeit geben die Gliederungsweise und der Schriftcharakter die wichtigsten Anhaltspunkte ab, doch ist dafür die Erstellung einer Rollenpaläografie noch ausständig.[32]

5.2. Von diesen Voraussetzungen her erscheint es mir wahrscheinlich, den Orient, und zwar den Jemen für die Torarollen A und C als Herkunftsort anzunehmen. Rolle C dürfte dabei wegen der Verwendung des älteren Gliederungssystems und wegen des schlechteren Erhaltungszustandes, der sich u.a. schon in der Verwendung von mehr Ersatzblättern zeigt, die ältere sein. Sie könnte aus dem 16./17. Jh. stammen. Die gut erhaltene Rolle A, die im Textlayout nach dem Schulchan Aruch gestaltet ist, ist jünger. Da sie aber noch nicht im Standardformat des 19. Jh.s geschrieben ist, wird sie im 17./18. Jh. entstanden sein. Die aschkenasische Rolle B könnte in der Grundschrift 2 die älteste unter den dreien darstellen. Denn in dieser Schicht werden Kleinspatien zur Verskennzeichnung verwendet, wie dies in älteren aschkenasischen Rollen beobachtet werden kann.[33] In den jüngeren aschkenasischen Schriften dieser Rolle ist dies entsprechend dem Gebrauch in jüngeren aschkenasischen Rollen nicht mehr der Fall.[34] Auch vom Schriftcharakter käme für sie eine Entstehungszeit im 14./15. Jh. in Frage.

6. Schluss

Die drei Rollen der Sammlungen BIBEL + ORIENT der Universität Freiburg Schweiz ergänzen einander in glücklicher Weise. Rolle C vertritt die heute seltener anzutreffende Gattung der Lederrollen, wie sie auch in biblischer

---

[32] Von neuen Ansätzen in der hebräischen Paläografie berichtet E. Engel, „The Analysis of the Letter – a New Palaeographical Method", *Methoden der Schriftbeschreibung* (Hg. P. Rück; Hilfswissenschaften 4; Stuttgart: Thorbecke, 1999) 43-50. Für eine Rollenpaläografie werden dazu Beispiele aus konkreten Sifre Tora beigezogen werden müssen, da sie gegenüber den Quadratschriften in Kodizes Spezifika aufweisen.

[33] Z.B. in Ms. or. fol. 1215 der Staatsbibliothek zu Berlin.

[34] Die Kennzeichnung des Versbeginns durch Kleinstspatien wird in Soferim III 7 verboten.

Zeit vor der Einführung der Pergamenttechnik als Schriftmaterial verwendet wurden. Obwohl manche Freiheiten der Schreiber in ihr zu beobachten sind, halten sich diese doch an die halachischen Bestimmungen für die Herstellung liturgischer Torarollen. Da jedenfalls der Schreiber der Grundschicht den Schulchan noch nicht berücksichtigt, dürfte ihr Entstehungsdatum nicht später als im 17. Jh. anzusetzen sein. Der schöne orientalische Sefer Tora aus Pergament (Rolle A) ist sicher jünger und wurde in hoher Professionalität geschrieben. Er weist als Besonderheit schmale, schalenförmige Kolumnen auf. Letzteres ist auch aus anderen orientalischen Torarollen bekannt. Rolle B schließlich stellt ein anschauliches Beispiel der stattlicheren aschkenasischen Torarollen auf Pergament dar. Ihre Besonderheit stellen die Spuren einer langen Gebrauchsgeschichte dar, die sich aus der Zusammenstellung von zahlreichen unterschiedlichen Blättern erkennen lässt, die zeitlich einen Rahmen von ca. einem halben Jahrtausend abdecken. Die drei unterschiedlichen Exemplare von liturgischen Torarollen legen somit ein eindrückliches Zeugnis vom Willen zur sorgfältigen Überlieferung des Bibelwortes über einen sehr weit gespannten räumlichen und zeitlichen Rahmen ab.

Spezielle Abkürzungen:

Al	Alinea
fZ	freies Zeilenende
LD	litterae dilatabiles
LM	Petuchot- und Setumot-Liste des Maimonides
LZ	Leerzeile
M	Maimonides
P	Petucha
S	Setuma
SA	Schulchan Aruch
Sp	Spatium (in der Zeile)

Anhang 1: Kodikologische Datentabelle

	Rolle A	Rolle B	Rolle C
Material	Pergament, weiß	Pergament, weiß bis hell-braun	Leder, braun
Höhe der Blätter	ca. 50-53cm	58,6-63,8cm	ca. 43,5-49,2cm
Breite der Blätter	55,5-77,5cm	48,5-97cm	52-70cm[35]
Anzahl der Blätter	37	48	61
Anzahl Kolumnen pro Blatt	5-7, je 1x3 bzw. 4	3-4	3-5[36]
Kolumnenzwischenraum	2,3cm	2,7cm	2,8cm
Höhe der Kolumnen	ca. 43,3cm	48,4-51,6cm	ca. 38cm
Breite der Kolumnen	8,6-9,0cm[37]	ca. 13cm[38]	10cm-14cm[39]
Anzahl der Kolumnen	223	162	224
Zeilenzahl	51	42; 50; 51	42; 49; 50; 51; 52[40]
Zeilenhöhe	8,5mm	10-11mm	7,3-9,0mm
Schrifthöhe	4-5mm	5mm	4-5mm
Gesamtlänge	ca. 25m	ca. 32m	ca. 29,5m
Anzahl unterschiedlicher Schriften	3	5	3
Schrifttypus	orientalisch	sefardisch / aschkenasisch	orientalisch
Wau-Beginn	nein; Versbeginn	nein	ja

[35] Blätter, die nur eine bis zwei Kolumnen enthalten, sind entsprechend kleiner; vgl. die folgende Anmerkung.

[36] Eine Kolumne enthält nur ein Blatt (Bl. XI, 39 à 50 Zl.). Fünf Blätter enthalten zwei Kolumnen (Bl. XV; 52 à 42 Zl.; XXV, 90-91 à 49 Zl.; XXVI, 92-93 à 50 Zl.; XLVI,167-168 à 50 Zl. und XLVII169-170 à 50 Zl.

[37] Die Kolumnen mit den Liedern Ex 15 und Dtn 32 sind 14,6-15,2cm breit.

[38] Die Kolumnen mit den Liedern Ex 15 und Dtn 32 sind 21-22,3cm breit.

[39] Die Kolumnen mit den Liedern Ex 15 und Dtn 32 sind 17-19cm breit.

[40] 42 Zl. z.B. Bl. XII-XV; 49 Zl.: Bl. I; XXV; 50 Zl.: Bl. III-XI; 51 Zl.: Bl. XIX; 52: Bl. II.

Formale Gliederungsweise	Schrift 1	SA	Schrift 1	SA	Schrift 1	M
	Schrift 2	SA	Schrift 2	M	Schrift 2	M
	Schrift 3	SA	Schrift 3	SA	Schrift 3	M
			Schrift4	M		
			Schrift 5	SA		
Materiale Gliederung	LM[41]		LM[42]		LM[43]	

[41] Vgl. oben Tab. 1.

[42] Vgl. oben Tab. 1.

[43] Vgl. oben Tab. 1.

Anhang 2: Abbildungen

1. Rolle A:

Abb. 1:
Schrift A1
Bl. I, Kol. 2
Gen 1,27-29

ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים
ברא אתו זכר ונקבה ברא אתם ויברך
אתם אלהים ויאמר להם אלהים פרו ורבו
ומלאו את הארץ וכבשה ורדו בדגת הים
ובעוף השמים ובכל חיה הרמשת על
הארץ ויאמר אלהים הנה נתתי לכם את כל
עשב זרע זרע אשר על פני כל הארץ

Abb. 2:
Schrift A2
Bl. XXV, Kol. 150
Num 7,88-8,1

וכל בקר זבח השלמים עשרים וארבעה
פרים אילם ששים עתדים ששים כבשים בני
שנה ששים זאת חנכת המזבח אחרי המשח
אתו ובבא משה אל אהל מועד לדבר אתו
וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפרת
אשר על ארן העדת מבין שני הכרבים וידבר
אליו
וידבר יהוה אל משה לאמר דבר אל אהרן

Abb. 3:
Schrift A3
Bl. XXVIII, Kol. 169
Num 24,13-16

אם יתן לי בלק מלא ביתו כסף וזהב לא אוכל
לעבר את פי יהוה לעשות טובה או רעה
מלבי אשר ידבר יהוה אתו אדבר ועתה הנני
הולך לעמי לכה איעצך אשר יעשה העם
הזה לעמך באחרית הימים וישא משלו
ויאמר נאם בלעם בנו בער ונאם הגבר
שתם העין נאם שמע אמרי אל וידע דעת
עליון מחזה שדי יחזה נפל וגלוי עינים

Abb. 4:
Rolle A: Korrektur mit Paste
Bl. XXX, Kol. 185
Dtn 1,31-33

את בנו בכל הדרך אשר הלכתם עד באכם
עד המקום הזה ובדבר הזה אינכם מאמינם
ביהוה אלהיכם ההלך לפניכם בדרך לתור

2. Rolle B:

Abb. 5:
Schrift B1
Bl. I, Kol. 1
Gen 1,1-5

בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ והארץ
היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום ורוח אלהים מרחפת על
פני המים ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור וירא אלהים את
האור כי טוב ויבדל אלהים בין האור ובין החשך ויקרא אלהים
לאור יום ולחשך קרא לילה ויהי ערב ויהי בקר יום
אחד

Abb. 6:
Schrift B2
Bl. III, Kol. 8
Gen 9,17-23

ביני ובין כל בשר אשר על הארץ
ויהיו בני נח היצאים מן התבה שם וחם ויפת וחם הוא
אבי כנען שלשה אלה בני נח ומאלה נפצה כל הארץ
ויחל נח איש האדמה ויטע כרם וישת מן היין וישכר
ויתגל בתוך אהלה וירא חם אבי כנען את ערות אביו ויגד
לשני אחיו בחוץ ויקח שם ויפת את השמלה וישימו על
שכם שניהם וילכו אחרנית ויכסו את ערות אביהם ופניהם

Abb. 7:
Schrift B3
Bl. V, Kol. 18
Gen 23,17-24,4

בכל גבלו סביב לאברהם למקנה לעיני בני חת בכל באי שער עירו ואחרי
כן קבר אברהם את שרה אשתו אל מערת שדה המכפלה על פני ממרא היא
חברון בארץ כנען ויקם השדה והמערה אשר בו לאברהם לאחזת קבר
מאת בני חת ואברהם זקן בא בימים ויהוה ברך את אברהם בכל
ויאמר אברהם אל עבדו זקן ביתו המשל בכל אשר לו שים נא ידך תחת ירכי
ואשביעך ביהוה אלהי השמים ואלהי הארץ אשר לא תקח אשה לבני מבנות
הכנעני אשר אנכי יושב בקרבו כי אל ארצי ואל מולדתי תלך ולקחת אשה לבני ליצחק

Abb. 8:
Schrift B4
Bl. VII, Kol. 25
Gen 31,5-9

אלי כתמל שלשם ואלהי אבי היה עמדי ואתנה
ידעתן כי בכל כחי עבדתי את אביכן ואביכן התל
בי והחלף את משכרתי עשרת מנים
ולא נתנו אלהים להרע עמדי אם כה
יאמר נקדים יהיה שכרך וילדו כל הצאן
נקדים ואם כה יאמר עקדים יהיה שכרך
וילדו כל הצאן עקדים ויצל אלהים

Abb. 9:
Schrift B5
Bl. X, Kol. 34
Gen 38,16-21

לי כי תבוא אלי ויאמר אנכי אשלח גדי עזים מן הצאן ותאמר אם תתן
ערבון עד שלחך ויאמר מה הערבון אשר אתן לך ותאמר חתמך ופתילך
ומטך אשר בידך ויתן לה ויבא אליה ותהר לו ותקם ותלך ותסר צעיפה
מעליה ותלבש בגדי אלמנותה וישלח יהודה את גדי העזים ביד רעהו
העדלמי לקחת הערבון מיד האשה ולא מצאה וישאל את אנשי מקמה
לאמר איה הקדשה הוא בעינים על הדרך ויאמרו לא היתה בזה קדשה
וישב אל יהודה ויאמר לא מצאתיה וגם אנשי המקום אמרו לא היתה
בזה קדשה ויאמר יהודה

Abb. 10:
Rolle B: Nun-inversum
Bl. XLII, Kol. 144
Num 10,33-11,1

Abb. 11:
Rolle B: Korrektur
Bl. XII, Kol. 41
Gen 46,29

3. Rolle C:

Abb. 12:
Schrift C1
Bl. I, Kol. 1
Gen 1,1-5

Abb. 13:
Schrift C1/2
Bl. XI-XII, Kol. 39-40
Gen *38,12-16; 39,10-14

Abb. 14:
Schrift C2/1
Bl. XII-XIII, Kol. 43-44
Gen *41,34-39; 41,56-42,4

Abb. 15:
Schrift C1/3
Bl. XIV-XV, Kol. 51-52
Gen *46,32-47,4; 47,18-21

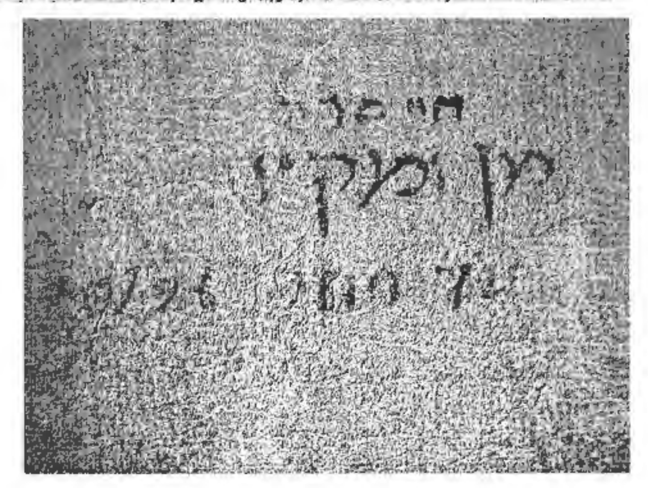
Abb. 16:
C: Nun-inversum
Bl. XLII, Kol. 153
Num 10,33-11,1

Abb. 17:
Rolle C: Korrektur.
Bl. XIV, Kol. 48
Gen 46,9

Abb. 18:
Rolle C: Korrektur
Bl. XIV, Kol. 47
Gen 44,1-2

Abb. 19:
Rolle C: Korrektur
Bl. XIII, Kol. 44
Gen 42,18-20

Abb. 20:
Rolle C: Notiz auf der Rückseite
Rückseite von Bl. XIV



La ronde des jeunes filles.
A propos de Jr 31,22

Bruno Ognibeni
Institut Pontifical Jean Paul II
pour les Etudes sur le Mariage et la Famille, Rome

Il y a une dizaine d'années Adrian Schenker, dans un essai consacré à Jr 31,31-34,[1] proposait une explication nouvelle et originale d'une phrase énigmatique que l'on rencontre dans le livre de Jérémie (31,22) : נקבה תסובב גבר, *femina circumdabit virum* selon la traduction très littérale de la Vulgate. Dans cette *Festschrift* qui lui est dédiée, je voudrais d'abord exposer et discuter cette explication, qui pourrait avoir échappé à l'attention des chercheurs, et ensuite proposer ma propre explication.

1. L'explication proposée par Adrian Schenker

La phrase susmentionnée constitue une vraie *crux interpretum* de l'Ancien Testament. Plusieurs commentateurs ont même déclaré qu'il fallait renoncer à lui chercher un sens. C'est par exemple l'avis de R.P. Carroll dans son commentaire de Jérémie[2] :

> The wiser course for the exegete is to admit ignorance and acknowledge that ancient texts occasionally do baffle the modern hermeneut. 31,22b is one such baffling text ... I must admit that I do not know what v. 22b means.

---

[1] A. Schenker, "Der nie aufgehobene Bund. Exegetische Beobachtungen zu Jer 31,31-34", *Der neue Bund im Alten. Zur Bundestheologie der beiden Testamente* (éd. E. Zenger ; QD 146 ; Basel-Freiburg-Wien : Herder 1993), 85-112 ; nous citons d'après la reprise en A. Schenker, *Studien zu Propheten und Religionsgeschichte* (SBAB 36 ; Stuttgart : Verlag Katholisches Bibelwerk 2003), 27-52.

[2] R.P.Carroll, *Jeremiah* (OTL ; London : SCM Press, 1986) 604-605.

Aussi peut-on s'étonner que Schenker nous propose "eine einfache Erklärung,"[3] une explication simple. En effet, elle n'est guère compliquée. Schenker fait appel au contexte : dans Jr 31,18-20 il est question d'Ephraïm et de son repentir, qui provoque la compassion du Seigneur; dans Jr 31,21-22 le prophète s'adresse à la vierge d'Israël, qui est au contraire rebelle et ne veut pas revenir. "Efraim ist jener Teil Israels, der umgekehrt ist, die Jungfrau Israel der andere, der noch umkehren muss."[4] Ephraïm est un personnage masculin, la vierge d'Israël un personnage féminin : on peut donc voir en נקבה la désignation de cette dernière, de même qu'en גבר celle d'Ephraïm. Mais en quel sens faut-il comprendre l'action de tourner autour (תסובב) de l'homme? En sens geographique, selon Schenker :

> Das weibliche Israel, die Tochter, umfangt das männliche Efraim, den Sohn, auf ihrem Weg nach Zion, dem Berg JHWHs, wohin Efraim schon gezogen ist. MT besteht demnach aus einer Aufforderung an Israel, nach Juda zurückzukehren und auf diese Weise geographisch Efraim zu umfangen oder auch zu durchqueren.[5]

Cette exégèse a plusieurs mérites à mes yeux. Premièrement, elle ne corrige ni les consonnes ni les voyelles du texte, ainsi que l'ont fait de nombreux commentateurs.[6] L'apparat de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*[7] propose un changement des seules voyelles : נְקֻבָה תסובֵב גְבִרְ(ה), "die Verwünschte wandelt sich zur Herrin."[8] Corriger le texte est une *extrema ratio,* à laquelle on ne fait recours qu'en cas d'absolu besoin. Corriger lorsqu'on ne comprend pas est trop facile : de mon point de vue, l'exégèse de l'Ancien Testament a longtemps dormi sur l'oreiller d'une critique textuelle facilitante.

Deuxièmement, Schenker n'adopte pas la solution trop simple de considérer נקבה תסובב גבר comme citation d'un proverbe ou dicton, dont la signification aurait été claire pour le prophète et pour ses lecteurs, mais ne le serait plus pour nous aujourd'hui. Rien dans le texte ni dans le contexte n'étaye cette supposition, qui n'est au fond qu'une manifestation de désespoir exégétique.

Troisièmement, l'explication proposée par Schenker respecte le sens naturel des mots. Le verbe סבב a effectivement, soit au qal soit au polel, le sens "faire le tour," "parcourir," tandis qu'il n'a jamais le sens "embras-

---

[3] A. Schenker, "Der nie aufgehobene Bund", 45.

[4] A. Schenker, "Der nie aufgehobene Bund", 46.

[5] A. Schenker, "Der nie aufgehobene Bund", 46.

[6] Citons seulement B. Duhm, C.H. Cornill, A. Condamin, P. Volz.

[7] Réalisé par W. Rudolph en 1970.

[8] Ainsi W. Rudolph, *Jeremia* (HAB 12 ; Tübingen : Mohr, ^{3}1968) 199. Dans la première édition (1947), Rudolph avait proposé une correction encore plus fantaisiste.

ser," que lui prêtent L. Alonso Schökel et J.L. Sicre Díaz,[9] ou encore "surmonter," qui plaît à W.L. Holladay.[10] On pourrait citer beaucoup d'autres exemples d'exégèses de ce type[11] qui façonnent des sens pour lesquels il n'y a pas d'attestation.

Quatrièmement, Schenker ne se laisse pas séduire par une interprétation symbolique, comme celle qu'offre la *Bible de Jérusalem*, qui traduit : "la Femme recherche son Mari" expliquée en note: "reprise de la relation d'amour entre Israël infidèle et son Epoux." Relevons d'abord que le mot גבר ne porte pas de suffixe : ce n'est donc pas "son" mari. De plus, notons qu'en ce même verset on parle de la vierge d'Israël et de la fille rebelle : aussi bien בתולה que בת indiquent une fille qui est en âge de se marier, et non une femme déjà mariée qui reviendrait à son mari. Le contexte ne favorise donc pas cette interprétation. Nul doute que les prophètes utilisent le symbolisme conjugal pour illustrer la relation entre Israël et son Dieu, mais on ne doit pas pour autant le chercher partout, négligeant notamment le contexte.

Une autre interprétation symbolique de ce passage nous est offerte par le Targum, qui traduit : "voici que le Seigneur a crée une chose nouvelle sur la terre : le peuple, la maison d'Israël, se passionnera pour la loi." Le Targum voit donc en נקבה le peuple d'Israël et en גבר le Seigneur.[12] Le *Midrash Tehillim*[13] au Ps 73,10 nous fait connaître l'enseignement de R. Shemuel bar Nachmani[14] :

> ainsi qu'en ce monde l'homme fait la cour à la femme, dans le monde futur ce sera la femme qui fera la cour à l'homme, selon ce qui est écrit : נקבה תסובב גבר, en ce monde le Saint, béni soit-il, fait la cour aux fils d'Israël pour qu'ils se convertissent et fassent sa volonté, mais dans le monde futur ce sera aux fils d'Israël de faire la cour au Saint, béni soit-il, pour pouvoir faire sa volonté selon leur propre désir.

Il ne s'agit pas ici de réconciliation entre une femme et son mari, mais d'initiative dans la relation amoureuse. Le verbe סבב est compris comme "faire la cour,"[15] entourer d'affection pour obtenir de l'affection.

---

9 L. Alonso Schökel, J.L. Sicre Díaz, *Profetas. Introducción y comentario* (Nuova Biblia Española; Madrid : Ed. Cristiandad, 1980) 563.

10 W.L. Holladay, *Jeremiah 2* (Hermeneia ; Minneapolis : Fortress Press, 1989) 195.

11 A commencer par Jérôme, qui pensait au corps de Jésus entouré par le corps de Marie durant sa gestation.

12 G. Vermes pense au contraire que le גבר représente le Messie : cf. *Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies* (Studia Post-Biblica 4 ; Leiden : Brill, 1973²), 60.

13 Lu dans l'édition de S. Buber (Vilnius, 1891).

14 Amora palestinien de la troisième génération (fin 3ᵉ siècle ap. J.-C.).

15 Sens adopté par la TOB.

Cette lecture midrashique est sans aucun doute riche et suggestive. N'oublions pas toutefois que l'interprétation midrashique répond à d'autres exigences que celles de l'interprétation littérale. Les deux niveaux ne doivent pas être confondus. Au niveau du sens littéral je ne crois pas que l'interprétation symbolique de Jr 31,22 soit fondée. Quand le prophète parle de נקבה et de גבר ce n'est pas à Israël et au Seigneur qu'il pense.

2. Ma propre explication

Cependant, je ne suis pas sûr que dans l'intention du prophète נקבה et גבר désignent deux parties d'Israël, l'une convertie et l'autre rebelle, ainsi que Schenker propose de le comprendre. Cette idée me laisse assez dubitatif. Je crois plutôt que le prophète ne s'adresse dans les deux cas qu'à un seul et même Israël.

Il est vrai qu'Ephraïm nous est montré dans les versets précédents (31,18-19) comme un homme qui gémit pour ses péchés. Mais sommes-nous sûrs que c'est un fait accompli que le prophète évoque ici ? N'est-ce pas plutôt un souhait qu'il exprime? Le Seigneur est en train de consoler Rachel, qui pleure ses fils qui ne sont plus là : ils vont revenir, lui dit le Seigneur (31,16-17). Ephraïm fils de Joseph est bien fils de Rachel, et c'est son retour que le Seigneur promet à sa mère. Il suffit pour cela qu'il manifeste son repentir pour ses péchés précédents. Le Seigneur a en effet des entrailles de père, qui s'émeuvent sitôt qu'un de ses enfants lui demande pardon (31,20).

Quant à la vierge d'Israël, il est vrai que le prophète s'adresse à elle en l'appelant "fille rebelle." Mais est-ce que cet adjectif est à comprendre comme désignant un état de fait, ou plutôt comme une tendance à combattre ? Dans le passé, Israël s'est montré rebelle et a été déporté, maintenant il est exhorté à revenir dans son pays et réoccuper les villes qui étaient les siennes. Le prophète connaît bien son indocilité constitutionnelle, mais le convie également à revenir.

Je suis donc de l'avis que l'Ephraïm du v. 20 et la vierge d'Israël du v. 21 désignent le même sujet, c'est-à-dire les exilés invités à retourner dans leur pays. La théorie des deux parties avancée par Schenker me paraît un peu trop mathématique. Il y a par ailleurs une autre raison qui suscite ma perplexité, et c'est le choix des termes. Pourquoi נקבה et pourquoi גבר ? Seulement parce que les versets précédents mettent en scène l'un après l'autre un personnage masculin et un féminin ? J'en doute. Les mots נקבה et גבר ont une connotation sexuelle trop marquée, pour que cette explication soit acceptable. Leur association dans la même phrase fait penser à autre chose qu'un simple contact géographique, tel que Schenker le suppose.

Le mot נקבה peut fort bien avoir été choisi pour éviter de répéter בתולה ou בת. Rien ne s'oppose à ce qu'il puisse être employé pour désigner une

fille encore vierge.[16] Quant à גבר, on le rencontre dans ce même livre de Jérémie en parallèle avec זכר, mâle : “est-ce qu'un mâle enfante ? Comment se fait-il que je vois tout homme (גבר) les mains sur les reins comme celle qui enfante ?” (Jr 30,6). Il désigne un être humain de sexe masculin, sans autre. [17] Il n'y a aucune raison d'y voir une allusion à la prouesse militaire : גבר vient de la même racine que גבור, guerrier, mais n'a pas le sens de גבור. Ce n'est pas un “homme fort,” mais simplement un mâle, apte à se marier et faire des enfants.

Si נקבה et גבר ne désignent pas les deux parties d'Israël, que peuvent-ils bien désigner ? Je donnerais volontiers à נקבה le même sens collectif de בתולה dans Jr 30,13 : “la vierge prendra joie à la danse.” En hébreu le mot “danse” est מחול, pour lequel[18] le *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*[19] offre le sens: “dance in a ring”, alors que le *Dictionary of Classical Hebrew*[20] se montre plus réservé : “dance, dancing, not necessarily in a ring.” Pas nécessairement, mais tout de même pas invraisemblablement. L'idée d'une danse circulaire est attrayante, car on peut y rapprocher le תסובב de Jr 31,22, que l'on comprendrait alors comme indiquant “une danse, une ronde autour de l'homme.”[21]

Est-il fondé d'attribuer ce sens de “danser autour de” au verbe סבב ? Je crois qu'on peut répondre affirmativement à cette question.[22] Le sens fondamental de ce verbe est bien celui d'un mouvement circulaire autour de quelque chose, que ce soit pour attaquer ou protéger, ou pour d'autres fins encore. Le passage qui se rapproche le plus de Jr 31,22 me semble être Ps 26,6 : “je tourne autour (אסובבה) de ton autel, Seigneur.” Ce n'est probablement pas une danse qui est évoquée dans ce verset, mais une procession. Les deux phénomènes ne sont toutefois pas éloignés l'un de l'autre.

La danse de la vierge de Jr 31,13 se situe apparemment dans le contexte des fêtes pour la récolte. Il en va autrement de la danse dont il est question dans Jr 31,4 : “De nouveau je te bâtirai et tu seras bâtie, vierge d'Israël. De nouveau tu prendras tes tambourins et tu sortiras en dansant joyeusement.”

---

[16] Cf. Nb 31,18.35.

[17] Cf. Dt 22,5 ; Jb 3,3.

[18] Aussi bien que pour le féminin מחלה.

[19] L. Koehler, W. Baumgartner, *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden : Brill, 1994-2000).

[20] *DCH* 5, 218, pour מחלה.

[21] E. Jacob, “Féminisme ou messianisme? A propos de Jérémie 31,22”, *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Festschrift für W. Zimmerli* (Hg. H. Donner et alii ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1977) 182. Jacob pense que Jérémie cite un proverbe ou une chanson d'amour, comme Isaïe dans le chant de la vigne.

[22] Gruber n'a pas de hésitations à ce sujet : cf. M.I. Gruber, “Ten Dance-Derived Expressions in the Hebrew Bible”, *Bib* 62 (1981) 331-335. Il compte cinq exemples de סבב (danser) : Jr 31,22 ; Ps 26,6 ; 114,3.5 ; Qo 12,5.

Le verbe "bâtir" (בנה) doit ici être compris dans le sens de "donner des enfants," "rendre mère," comme dans Gn 16,2 ; 20,3 ; Rt 4,11. Par conséquent, les danses joyeuses mentionnées par le prophète sont très probablement des danses de noces, lesquelles sont le prélude naturel aux naissances.

Je crois que Jr 31,4 nous offre une clé pour interpréter Jr 31,22. La vierge d'Israël est exhortée à retourner dans son pays, où elle connaîtra la joie d'un grand nombre de mariages et de naissances. C'est cela la nouveauté que le Seigneur a crée dans la terre : pas une nouveauté absolue, jamais arrivée dans l'histoire du monde, mais une nouveauté par rapport au passé de la déportation et de l'exil. C'est une nouveauté pour son peuple, une nouveauté qui l'attend dans son pays. La terre d'Israël, jadis lieu de désolation, deviendra un lieu de fête et de liesse, aussi bien pour la fécondité des hommes que du sol. Rachel peut cesser de pleurer.

L'exhortation au retour est liée à une promesse de fécondité. "Voici venir des jours, oracle du Seigneur, où j'ensemencerai la maison d'Israël et la maison de Juda d'une semence d'hommes et d'une semence de bêtes" (Jr 31,27). Les enfants sont l'espoir d'un peuple, son avenir. Mais pour qu'il y ait des enfants il faut qu'il y ait au préalable des mariages. A l'époque de Jérémie il n'y avait pas d'unions libres et de familles non fondées sur le mariage.

A quatre reprises dans le livre de Jérémie il est fait mention de la "voix de joie et d'allégresse, voix de l'époux et de l'épouse" (7,34; 16,9; 25,10; 33,11), qui indique certainement des chants de noces,[23] que le Seigneur fait d'abord cesser et ensuite recommencer. Rappelons-nous que Jérémie reçut l'ordre de ne pas prendre de femme et de n'engendrer ni fils ni fille à Jérusalem (cf. Jr 16,1-2), alors qu'aux exilés de Babylone il donna l'ordre de prendre femme et d'engendrer des fils et des filles (cf. Jr 29,6). On forme une famille quand on voit devant soi un futur.

Je peux maintenant conclure. Alors que Schenker voit dans la dernière phrase de Jr 31,22 la réunion des deux parties d'Israël, la convertie et la non convertie, donc en fin de compte l'achèvement de la conversion d'Israël, j'y vois la reprise des danses nuptiales, symbolisant la renaissance du peuple retourné à son Dieu. Je me rends bien compte des bases assez fragiles sur lesquelles repose mon hypothèse : que savons-nous précisément de la façon de danser en cette époque ancienne ? Les filles dansaient-

[23] On peut même penser que ces mots, qui reviennent toujours dans le même ordre, forment le titre ou le refrain (remarquons la rime entre שמחה et כלה) d'une chanson qu'on avait l'habitude de chanter au cours des fêtes de noces.

elles vraiment en ronde autour des garçons[24] ? Ou bien autour de l'époux ?[25]

Nous sommes dans le domaine du vraisemblable, sans plus. Aucune explication d'un verset tel que Jr 31,22 ne pourra jamais fournir d'arguments convaincants de manière absolue. Mais mieux vaut une explication que pas d'explication du tout. Je retiens que parmi les hypothèses possibles, celle de la danse[26] nuptiale est l'une des moins improbables. Elle ne manque pas par ailleurs de suggestivité : dans ce sens, Jr 31,22 est une promesse de reconstruction et de vie.

---

[24] Il se pourrait que la "danse de deux camps" mentionnée en Ct 7,1 se réfère à cette coutume.

[25] Gruber parle de manière générique du "universal phenomenon of circumambulation of the bridegroom, bride, or bridal couple" (M.I. Gruber, "Ten Dance-Derived Expressions in the Hebrew Bible", 333).

[26] L'hypothèse de la danse avait été proposée par J.W. Paris en *Bibliotheca Hagana* 1 (1768) 97-150. Il ne m'a pas été possible de trouver cet article.

Mose, der erste Schriftgelehrte. Deuteronomium 1,5 in der Fabel des Pentateuch*

Eckart Otto
Universität München

Nach nunmehr drei Jahrhunderten historisch-kritischer Forschung am Pentateuch ist Ernüchterung eingetreten. Inspiriert durch den Geist der Aufklärung im 18. Jahrhundert und das sich im 19. Jahrhundert formierende historische Bewußtsein suchten die Exegeten nach einer in dem Text des Pentateuch, so wie er uns durch Handschriften und Übersetzungen der Antike überkommen ist, verborgenen Wahrheit, die nur eine historisch-kritische Rekonstruktion der tatsächlichen Autoren des Pentateuch und auch seiner Quellen zutage fördern könne. Nur so können die tatsächlich sich in Überlieferungs- und Literaturgeschichte des Pentateuch niederschlagenden Erzähler-, Autoren- und Redaktorenintentionen anstelle der als unhistorisch und d.h. als falsch geltenden antiken Theorie mosaischer Verfasserschaft Zugang zur biblischen Wahrheit der Tora eröffnen. Das Dilemma aber besteht darin, daß literaturhistorische Theorien der literarischen Genese des Pentateuch zum Schlüssel seiner theologischen Interpretation wurden.[1] Die sich widerstreitenden Hypothesen zur Literaturgeschichte des Pentateuch haben zu einer Verdunkelung der eigentlichen theologischen Aufgaben geführt, an deren Stelle eine entsprechende Vielzahl von sich ausschließenden Rekonstruktionen der Religionsgeschichte „Israels" getreten ist.[2] Nun

---

* Ich grüße mit diesem Beitrag meinen Kollegen Adrian Schenker, dem die Alttestamentliche Wissenschaft auf zahlreichen Feldern wie der Textgeschichte, aber auch der Geschichte des Kults und nicht zuletzt des Rechts wichtige Impulse verdankt. Die gemeinsame Arbeit am Buch Levitikus als Mitte der Tora wird uns auch zukünftig zusammenführen.

[1] Cf. dazu Verf., „Bibelwissenschaft I. Altes Testament", *RGG*[4] I, 1517-1528; ders., „Pentateuch", *RGG*[4] VI, 1089-1102, jeweils mit weiterer Literatur.

[2] Die Geschichte dieses Leidensweges der Alttestamentlichen Wissenschaft einschließlich der jüngsten Kapriolen in der Rekonstruktion der Religionsgeschichte und Geschichte Israels und Judas bedürften dringend einer Nachzeichnung, die deutlich machen wird, daß die Alttestamentliche Wissenschaft ihren Gegenstand und ihr Thema verliert.

mag man alles dies beklagen – allein helfen wird das nicht. Denn die Entwicklung der Alttestamentlichen Wissenschaft ist nicht die eines Sonderweges in der Kulturgeschichte der letzten dreihundert Jahre, sondern ihr Spiegel, ja zeitweise ihr Vorreiter und Promotor. Versuche, diesem Dilemma, das uns eine konsequente Historisierung des modernen Bewußtseins aufgibt und mit ihm auch des Verständnisses der Bibel zu entgehen, ist irreversibel. Schlicht Spannungen des Textes harmonisierende synchrone Auslegungen,[3] die mit der synchronen Lektüre die Aufgabe der literaturhistorisch-diachronen Vergewisserung für erledigt halten, sich der Geschichtlichkeit des Werdens des Pentateuch so entziehen wollen, werden kein Ausweg sein, da sie an der Geschichte vorbeizielend nur eine Sektenmentalität bedienen können, die sich von der Herausforderung der Moderne verabschiedet hat.[4]

Ein anderes ist es, die Literaturtheorie, die die Fabel des Pentateuch selbst zum Ausdruck bringt, als ein wesentliches Fundament für jede moderne Literaturtheorie wieder zu entdecken und nicht von vornherein im Geiste der Aufklärung unter einen Generalverdacht der Verdunkelung der „wahren", d.h. historisch-kritischen rekonstruierten Genese des Pentateuch zu stellen. Verläßlicher Grund im Verständnis des Pentateuch wird dort gewonnen, wo die synchron gelesene Fabel des Pentateuch und ihr Verständnis von seiner Genese überein geht mit der historisch-kritischen, im diachronen Zugriff gewonnenen exegetischen Einsicht. Einen derartigen Fall möchte ich mit diesem Beitrag vorführen.

Schlüssel zu einem Verständnis der Fabel des Pentateuch ist die Antwort auf die Frage, wie die Gesetzespromulgation am Sinai zu der im Land

---

[3] In bezug auf die Spannungen und Unebenheiten des Pentateuch auf der Sprach- wie auf der Inhaltsseite, die in den letzten Jahrhunderten Anlaß zu historisch-kritischen Rückfragen hinter den gegebenen Text in seine Geschichte waren, sollten nicht in komplexer synchroner Erklärung wie in einer schlechten Bibelübersetzung eskamotiert werden, sollten aber auch nicht nur Anlaß zu kritischer Rückfrage in die Geschichte des Textes sein, sondern auch in synchroner Lektüre als das wahrgenommen werden, was sie sind: gezielt stehen gelassene und vielfach in den Text sogar eingebaute Markierungen, die dem antiken wie dem modernen Leser einen Einblick in die Differenz zwischen Erzählzeit und erzählter Zeit des Textes eröffnen wollen. Siehe dazu, insbesondere znr Verwendung der Begriffe „Erzählzeit" nnd „erzählte Zeit", Verf., „Wie ‚synchron' wurde in der Antike der Pentateuch gelesen?", *„Das Manna fällt auch heute noch". Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. Festschrift Erich Zenger* (Hg. F.-L. Hossfeld, L. Schwienhorst-Schönberger; HBS 44; Freiburg/Breisgau: Herder, 2004) 470-485; ders., „The Pentateuch in Synchronical and Diachronical Perspectives: Protorabbinic Scribal Erudition Mediating Between Deuteronomy and the Priestly Code", *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk* (Hg. E. Otto, R. Achenbach; FRLANT 206; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004) 14-35.

[4] Cf. dazu Verf., „Monotheismus im Deuteronomium oder wieviel Aufklärung es in der Alttestamentlichen Wissenschaft geben soll. Zu einem Bnch von Nathan MacDonald", *ZABR* 9 (2003) 251-257.

Moab in Beziehung gesetzt sein soll. Die Antwort auf diese Frage muß die Einbindung des Deuteronomiums in den Pentateuch in Num 36,13 und Dtn 1,1-5 sowie im weiteren die hermeneutischen Vorzeichen, die in Dtn 4,1-40 nach dem geschichtlichen Rückblick auf die Wanderung vom Gottesberg bis in das Land Moab in Dtn 1,6-3,29[5] vor die mit Dtn 4,44 anhebende mosaische Promulgation des Moabgesetzes des Deuteronomiums gestellt wurden, berücksichtigen. Dtn 4,1f.5.8.10.14.44 entfaltet eine komplexe Theorie mosaischer Belehrung des Volkes im Land Moab, die in der synchron gelesenen Fabel des Pentateuch Ausführung des Auftrags von Ex 24,12b sein will,[6] und in diachroner Perspektive an Dtn 5,31 anknüpft. Darüber hinaus schließt Dtn 4,1-40 mit der mosaischen Funktion eines schriftgelehrten Auslegers der Sinaitora an die mosaische Verschriftung des Bundesbuches in Ex 24,7 an. Die Toraoffenbarung am Sinai wird mit Lev 26,46, die Gebotsoffenbarung insgesamt mit Num 36,13 als Kolophon abgeschlossen, das an Lev 26,46; 27,34 anknüpft und in Dtn 1,1-5 wieder aufgenommen wird.[7] Jean-Louis Ska hat die Funktion von Num 36,13; Dtn 1,1-5 richtig so beschrieben: „La loi (sc. le Deutéronome) n'est plus proclamée, mais interprétée et expliquée. Avec le Deutéronome, le lecteur passe pour ainsi dire du ‚texte' au ‚commentaire'."[8] Das Deuteronomium, so die Schlußfolgerung, ist der erste Kommentar des Sinaigesetzes innerhalb des Pentateuch „composé par le plus autorisé de tous les commentateurs, Moïse

---

5 Zur diachronen Analyse von Dtn 1-3 cf. Verf., *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte vom Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens* (FAT 30; Tübingen J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 2000) 110-153 mit weiterer Literatur.

6 Siehe dazu die Analyse von Ex 24,12b im folgenden, sowie Verf., „Vom biblischen Hebraismus der persischen Zeit zum rabbinischen Judaismus in römischer Zeit. Zur Geschichte der spätbiblischen und frühjüdischen Schriftgelehrsamkeit", *ZABR* 10 (2004) 1-40.

7 In synchroner Perspektive ist es von untergeordneter Bedeutung, ob Num 36,13 erst im Zuge der Buchtrennung eingefügt wurde. Wie E. Zenger, „Das Buch Levitikus als Teiltext der Tora/des Pentateuch. Eine synchrone Lektüre mit kanonischer Perspektive", *Levitikus als Buch* (Hg. H.-J. Fabry, H.-W. Jüngling; BBB 119; Berlin: Philo, 1999) (47-83) 59-60, gezeigt hat, ist Num 36,13 fest in der in Levitikus zentrierten theologischen Struktur der Fabel des Pentateuch verankert; cf. dazu Verf., „Das Ende der Toraoffenbarung, Num 26,46 und 36,13 in der Fabel des Pentateuch" (erscheint als Festschriftbeitrag).

8 Cf. J.-L. Ska, „La structure du Pentateuque dans sa forme canonique", *ZAW* 113 (2001) (331-352) 351. Auch J.-P. Sonnet, *The Book within the Book. Writing in Deuteronomy* (BIS 14; Leiden/New York: Brill, 1997) 248-249, sowie Verf., *Deuteronomium im Pentateuch*, 156-175, und T. Veijola, *Moses Erben. Studien zum Dekalog, zum Deuteronomismus und zum Schriftgelehrtentum* (BWANT 149; Stuttgart: Kohlhammer, 2000) 195-240, kommen auf jeweils unterschiedlichem Anmarschweg zu dem Ergebnis, daß in der Fabel des Pentateuch das Deuteronomium als mosaische Auslegung des Sinaitora im Land Moab fungiert.

luimême".[9] Dtn 1,5 interpretiert in genau diesem Sinne die Tätigkeit des Mose im Deuteronomium. Die Interpretation dieses Verses hängt von der Bestimmung der semantischen Konnotation des Lexems בֵּאֵר ab. HALAT, 120 gibt die Bedeutung von באר (Pi.) genau in dem Sinne an, den die synchron gelesene Fabel des Pentateuch für das Deuteronomium fordert und was Einsicht der historisch-kritischen Literaturgeschichte des Deuteronomium als Auslegung des Bundesbuches und des Dekalogs ist, nämlich mit „deutlich machen, erläutern (e. Gesetz)" und beruft sich sowohl auf die entsprechende Bedeutung im Mittelhebräischen,[10] in jüdisch-aramäischen und samaritanischen Dialekten wie auch auf die Bedeutung des akkadischen Lexems *bâru*, das im G-Stamm mit „in Erscheinung treten" zu übersetzen ist, im Intensivstamm (D) aber mit „deutlichen machen, überführen". Ebenso gibt DCH II,87 באר (Pi.) mit „to explain, clarify" wieder und übersetzt Dtn 1,5 mit „*Moses untertook (and) explained*" unter Berufung auf 1Q22 (1QDM) 2,8 יעשׂו לבאר „*they will do to explain*, i.e. they will occupy themselves in explaining". A. Murtonen gibt aram. באר mit „*explain, make clear*", akk. bâr (altakk. altass. *buâr*) im G-Stamm mit „*appear, be evident*", im D-Stamm mit „*make clear, convince, prove true*" wieder.[11] Gesenius[18] I,120 übersetzt באר (Pi.) in Dtn 1,5 ebenfalls mit „verdeutlichen, erklären". In den beiden weiteren Belegen von באר (Pi.) in der Hebräischen Bibel in Dtn 27,8 und Hab 2,2 sieht Gesenius[18] eine adverbiale Bedeutung von באר jeweils neben כתב („schreiben") im Sinne von „recht deutlich schreiben". H. Donner verwirft damit in Gesenius[18] den Vorschlag von S. Mittmann,[12] der in Dtn 27,8 und Hab 2,2 באר (Pi.) eine mit כתב „verwandte Tätigkeit, nicht etwa die Deutlichkeit des Schreibens"[13] bezeichnet sieht. S. Mittmann überträgt dieses Verständnis auch auf Dtn 1,5 und versteht באר (Pi.) dort als Bezeichnung einer „Form schriftlicher Aufzeichnung [...], wobei es hier dahingestellt bleiben mag, welche Art des Schreibens präzis

---

9 So J.-L. Ska, „Pentateuque", 351. N. Lohfink, „Prolegomena zu einer Rechtshermeneutik des Pentateuch", *Das Deuteronomium* (Hg. G. Braulik; ÖBS 23; Frankfurt/Main: Peter Lang, 2003) 11-55, will dagegen im Deuteronomium eine Zusammenfassung der pentateuchischen Gesetze sehen. Unstrittig ist auch von N. Lohfink (Prolegomena, 18) eingeräumt, daß bis Num 36,13 „im Pentateuch nur Gott Gesetze erlassen" hat und im Deuteronomium Mose das Subjekt ist, der im Deuteronomium Israel aber auf die Gesetze „einschwöre". Schlüssel für das Verständnis der Fabel des Pentateuch ist Dtn 1,5. Siehe dazu im Folgenden.

10 Cf. dazu Jastrow I,135.

11 Cf. A. Murtonen, *Hebrew in Its West Semitic Setting. A Comparative Survey of Non-Masoretic Hebrew Dialects and Traditions.* Part one: *A Comparative Lexicon. Section Bb: Root System. Comparative Material and Discussion* (SStLL 13; Leiden/ New York: Brill, 1989) 104.

12 Cf. S. Mittmann, *Deuteronomium 1,1-6,3 literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht* (BZAW 139; Berlin/New York: de Gruyter, 1975) 14-15.

13 Cf. S. Mittmann, Deuteronomium, 14.

damit gemeint ist".[14] H. Donner hat in Gesenius[18] diesen Vorschlag verworfen wie vor ihm schon L. Perlitt, der zu Recht darauf hinweist, daß in Dtn 27,8 באר nicht parallel zu כתב, sondern zu adverbiellem היטב stehe, so daß zu übersetzen sei „du sollst ... schreiben – klar und eindeutig", und auch in Hab 2,2 ein Parallelismus zwischen כתב und באר „höchst unsicher" sei, vielmehr, wie die Kopula vor באר zeige, an eine Fortführung des Auftrags in adverbiellem Sinne gedacht sei.[15] Ohne Anhalt sei schließlich die Übertragung der aus Dtn 27,8; Hab 2,2 gewonnenen Bedeutung von באר (Pi.) auf Dtn 1,5. L. Perlitt hat seinerseits die Übersetzung von באר (Pi.) in Dtn 1,5 mit „(rechtswirksam) bezeugen" vorgeschlagen und verweist auf D.T. Tsumura, der mit Hinweis auf akk. *bâru(m)* באר in Hab 2,2 mit „write and confirm the vision on tablets" wiedergibt und in Hab 2,2 die zwei Stufen eines Rechtsaktes von Niederschrift und Bestätigung durch Zeugen erkennen will.[16] Jüngst hat L. Perlitt aber D.T. Tsumuras These eines zweistufigen Aktes in Hab 2,2, an die G. Braulik und N. Lohfink anknüpfen, zurückgewiesen:[17] „Sollte aber *bā'er* ein imp. sein, der ‚schreibe auf' gleichgeordnet wäre, dann müßte ein technischer Vorgang gemeint sein, der sich strikt auf die Tafeln bezieht; aber derlei ist nicht belegt". Was L. Perlitt nur weiterhin mit D.T. Tsumura verbindet, ist die Interpretation von באר in

---

[14] Cf. S. Mittmann, Deuteronomium, 15. Ähnlich hatte bereits D. Hoffmann, *Das Buch Deuteronomium übersetzt und erklärt* (Berlin: M. Poppelauer, 1913) 12, באר (Pi.) mit „niederschreiben, aufzeichnen" wiedergegeben. Die Intention, die sich mit derartiger Interpretation verbindet, verdeutlicht R. Driver, *Deuteronomy* (ICC; Edinburgh: T&T Clark, 1895) 8-9. Es sei falsch, im Deuteronomium eine Rekapitulation der drei vorausgehenden Bücher zu sehen, da das Deuteronomium zahlreiches Material enthalte, das dort keine Entsprechung habe. Das ist in diachroner Sicht für das Deuteronomium insofern richtig, als es eine Literaturgeschichte unabhängig vom übrigen Pentateuch hatte, doch ist diese diachrone Perspektive für die Fabel des synchron gelesenen Pentateuch auch diachron nicht gültig, wenn man erkennt, daß in Dtn 1,1-5 ein Autor schreibt, der postdtr das Ganze des Pentateuch im Blick hat. Die gezwungene Deutung von באר (Pi.) auf die paränetische Erklärung des Gesetzes im Deuteronomium in dem Sinne, daß das Deuterouomium Gesetz und Auslegung des Gesetzes in einem sei (so auch C. Steuernagel, *Das Deuteronomium* [HAT I/3.1; Göttingen: Vandenhœck & Ruprecht, ²1923] 52), die Anlaß zu weit ausholenden Thesen der Predigt im Deuteronomium gab, ist so der Boden entzogen; cf. dazu Verf., „Gerhard von Rad als Deuteronomiumskommentator. Klärungen aus zeitlichem Abstand", *Recht und Ethik im Alten Testament. Beiträge zum Symposium „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne" anläßlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901-1971) Heidelberg 18.-21. Oktober 2001* (Hg. B.M. Levinson, E. Otto; Münster: LIT 2004) 1-28. Zur Bedeutung von „Tora" in diesem Zusammenhang siehe im Folgenden.

[15] Cf. L. Perlitt, *Deuteronomium* (BKAT V/1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1990) 22-23.

[16] Cf. D.T. Tsumura, „Hab 2,2 in the Light of Akkadian Legal Practise", *ZAW* 94 (1982) 295-296.

[17] Cf. L. Perlitt, *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja* (ATD 25/1; Göttingen: Vandenhœck & Ruprecht, 2004) 63.

Hab 2,2 im Horizont vom akk. *bâru*. Die Bedeutung von באר auch in Dtn 1,5; 27,8, so L. Perlitt nunmehr, sei „durch akk. *bâru* D ‚deutlich machen' gesichert".[18] In seinem Deuteronomiumskommentar dagegen suchte L. Perlitt die Bedeutung von באר in Dtn 1,5 noch in eine andere Richtung zu spezifizieren. Das Objekt zu באר, את התורה הזאת („diese Tora"), fungiere als Brücke zu Dtn 32,45f. Die dortige Überschrift verdeutliche im Rahmen des Überschriftensystems des Deuteronomiums das in Dtn 1,5 mit באר im Sinne von „bezeugen" Gemeinte. Doch bezieht sich כל הדברים האלה in Dtn 32,45f. auf das vorausgehende Moselied, nicht aber auf das Gesetz des Deuteronomiums,[19] das in Dtn 1,5 im Blick ist. Das Moselied ist zusammen mit der Rahmung in Dtn 31,16-22.24-30; 32,44-47 wie Dtn 27,8 erst postendredaktionell in den Pentateuch eingefügt worden[20] und für die Aussageintention von Dtn 1,5 nicht aussagekräftig.

G. Braulik und N. Lohfink haben, ebenfalls inspiriert durch D.T. Tsumuras Interpretation von Hab 2,2, die schon im Titel ihres Beitrags aufgenommene Übersetzung von באר (Pi.) in Dtn 1,5 mit „(dieser Tora) Rechtskraft verleihen" vorgeschlagen, die von N. Lohfinks Rekonstruktion der synchron gelesenen Fabel des Pentateuch gelenkt ist, nach der Mose gemäß Dtn 1,5 „den vom Sinai bis zu den Arbot Moab erlassenen Gesetzen Gottes in Israel auf eine neue, alle bindende Weise Dauer und Rechtskraft" gegeben habe.[21] Als Analogie zur Rechtshermeneutik der Fabel des Pentateuch bemüht N. Lohfink das internationale Vertragsrecht der Moderne, „wo die schon endgültig ausgefertigten und paraphierten Rechtstexte am Ende noch einmal von den Länderparlamenten ratifiziert werden müssen".[22] Hier aber wird die Fabel des Pentateuch auf den Kopf gestellt. Rechtskraft verleiht der Tora nicht Mose, sondern JHWH selbst durch die mit Num 36,13 abgeschlossene Rechtsoffenbarung.[23] Dem kann Mose an Rechtskraft nichts hinzufügen. Sollte sich der Akt der Rechtskraftbeilegung in Dtn 1,5 aber

---

18 Cf. L. Perlitt, *Propheten*, 63 Anm. 41.

19 Cf. G. Braulik, N. Lohfink, „Deuteronomium 1,5 באר את התורה הזאת: ‚er verlieh dieser Tora Rechtskraft'", *Textarbeit. Studien zu Texten und ihrer Rezeption aus dem Alten Testament und der Umwelt Israels. FS P. Weimar* (Hg. K. Kiesow, Th. Meurer; AOAT 294; Münster: Ugarit-Verlag, 2003) (35-51) 41-42.

20 Cf. Verf., *Deuteronomium im Pentateuch*, 191-196.230.

21 Cf. N. Lohfink, „Prolegomena", 31.

22 Cf. N. Lohfink, Prolegomena. Zu dieser Analogie siehe meine Rezension des von G. Braulik herausgegebenen Sammelbandes *Das Deuteronomium* in *ZABR* 9 (2003) (258-261) 259. Zur Diskussion der rechtshistorischen Kontexte der Fabel des Pentateuch cf. Verf., „Die Rechtshermeneutik des Pentateuch und die achämenidische Rechtsideologie in ihren altorientalischen Kontexten", *Kodifizierung und Legitimierung des Rechts in der Levante im 6./5. Jh. v. Chr.* (Hg. M.Th. Fögen, M. Witte; BZAR 7, Wiesbaden: Harrassowitz 2005) (im Druck).

23 Das gilt auch für die Bundesschlüsse, cf. Verf., „Hebraismus", 1ff.

auf die Verschriftung beziehen, kommt Dtn 1,5 vor Dtn 31,9 zu früh[24] und wird durch den Abschluß von Dtn 1,5 mit לאמר, der sich auf eine mündlich vorgetragene Tora bezieht,[25] ausgeschlossen. N. Lohfink und G. Braulik wollen ihre Wiedergabe von באר (Pi.) mit „Rechtskraft verleihen" auf das akk. Lexem *bâru(m)* III stützen, dessen Bedeutung sie im Anschluß an das CAD mit „to establish the true legal situation (ownership, amounts, liability, etc.) by a legal procedure involving an oath"[26] wiedergeben. Nun ist es, wie G. Braulik und N. Lohfink einräumen, nicht unproblematisch,[27] von einer Wurzelbedeutung des Akkadischen auf eine solche des Hebräischen zurückzuschließen, zumal der sprachgeschichtliche Zusammenhang zwischen der akk. *bâru(m)* zugrundeliegenden Hohlen Wurzel **būr* mit hebr. באר fraglich ist. Gibt man aber einem solchen Zusammenhang einigen Kredit, so führt die von W. von Soden in AHw, 108, angegebene Bedeutung für *bâru(m)* (D.) „deutlich machen, genau angeben"[28] in die richtige Richtung. Entsprechend ist die sog. *burru*-Formel im Formular der altbabylonischen Prozeßurkunden *ú-bi-ir-ma(il-qe)* mit „er hat sein Recht nachgewiesen (und in Besitz genommen)" zu übersetzen.[29] In dieser Bedeutung wird *ubirrū* auch in der sog. Zeugenfassung der *burru*-Formel verwendet („den Nachweis erbringen").[30] In der Zeugen- und Richterfassung dieser Formel nimmt *ubirrū* die Bedeutung „(das Recht) bestätigen" an. Wollte einen auch nur irgendwie gearteten Zusammenhang mit באר (Pi.) in Dtn 1,5 herstellen, ginge es dort darum, daß Mose die Rechtskraft der offenbarten Tora „bestätigt" oder „den Nachweis ihrer Rechtskraft erbringt", nicht aber darum, daß er der Tora Rechtskraft beilegt.

Doch ist die Deutung von באר in Dtn 1,5 mittels der vermeintlichen Analogie des akk. Lexems *bâru(m)* nur begrenzt hilfreich, da es in Dtn 1,5 gar nicht um einen prozeßrechtlichen Zusammenhang geht, nicht also um Beweisleistung strittigen Rechts. Zuverlässigere Zeugen für die semanti-

---

24 Da, wie L. Perlitt (*Propheten*, 63) zu Recht festgestellt hat, sich aus Hab 2,2 eine derartige Zweistufigkeit von Verschriftung und Beilegung von Rechtskraft nicht ableiten läßt, sondern es dort um eine Verdeutlichung der Verschriftung geht, fehlt auch jede Analogie für einen derartigen Rechtsakt in der Hebräischen Bibel.

25 Cf. J.-P. Sonnet, *Book*, 29-32.

26 Cf. *CAD* B, 127.

27 Auch L. Perlitt, *Deuteronomium*, 22, äußert sich skeptisch.

28 Cf. *AHW*, 108, sowie zu *bī/ēru AHW*, 130.

29 Cf. E. Dombradi, *Die Darstellung des Rechtsaustrags in den altbabylonischen Prozeßurkunden*. Band I. *Die Gestaltung der altbabylonischen Prozeßurkunden des altbabylonishcen Zivilprozesses* (FAOS 20/1; Stuttgart: Franz Steiner, 1996) 350. Siehe dazu Verf., „Neue Aspekte zum keilschriftlichen Prozeßrecht in Babylonien und Assyrien", *ZABR* 4 (1998) (263-286) 274.

30 Cf. dazu E. Dombradi, Darstellung, 90-91. Siehe ferner auch A. Walther, *Das altbabylonische Gerichtswesen* (LSS IV/4-6; Leipzig: J.C. Hinrichs, 1917) 225-226.

schen Konnotationen von באר (Pi.) in Dtn 1,5 sind die Targumim und antiken Übersetzungen, die sehr genau den Wortsinn von באר im Rahmen der synchron gelesenen Fabel des Pentateuch erfassen.

Die Septuaginta übersetzt Dtn 1,5b הואיל משה באר את התורה הזאת לאמר mit ἤρξατο Μωυσῆς διασαφῆσαι τὸν νόμον τοῦτον λέγων, was keinen Zweifel daran läßt, daß es für die Septuaginta mit διασαφέω für באר (Pi.) in Dtn 1,5 um eine Auslegung[31] des Nomos geht.[32] Das Targum Onkelos interpretiert Dtn 1,5b als der wörtlichste der Targumim mit שרי משה פריש ית אולפן אוריתא הדא למימר,[33] „Mose begann die Lehre dieser Tora auszulegen". Targum Neofiti I interpretiert entsprechend שרי משה למפרשה ית ספר אורייתה הדה למימר. Dieses Targum fügt ein ספר „Schriftrolle" ein, da der Targumist der Meinung ist, daß die mosaische Auslegung die verschriftete Tora voraussetze.[34] Nicht Dtn 31,9, sondern Ex 24,12b ist dabei im Blick: Mose interpretiert die von JHWH verschriftete Tora.[35] Die Interpretation der Targumim wird durch die Dibre Moshe 1QDM 2,8 bestätigt.[36] Dtn 1,5 zitierend hat auch dort באר (Pi.) die Bedeutung der Auslegung/Erklärung.[37]

---

[31] Cf. dazu Dan 2,6 LXX; Josephus Ant. 2,12; Ep. Aristeas 171.

[32] Entsprechend liegt die Vulgata „explanare" für hebr. באר (Pi.), und übersetzt die LXX in Hab 2,2 mit σαφῶς.

[33] Cf. A. Sperber, *The Bible in Aramaic I: The Pentateuch According to Targum Onkelos* (Leiden: Brill, 1959) 289.

[34] Cf. A. Díez Macho, *Neophyti I. Targum palestinense. MS de la Biblioteca Vaticana, Band V: Deuteronomio* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas, 1978) 7.

[35] Auch Sifre Deuteronomium deutet באר (Pi.) in Dtn 1,5 mit „auslegen". Cf. R. Hammer, *Sifre. A Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy* (New Haven: Yale University Press, 1986) 31.

[36] Cf. J.T. Milik, „22. ‚Dire de Moïse'" (Hg. D. Barthélemy, J.T. Milik, *Qumran Cave* I; DJD 1; Oxford: Clarendon Press, 1962) 91-97. G. Braulik und N. Lohfink („Deuteronomium 1,5", 37 mit Anm. 5) räumen in Bezug auf 1Q22 (1QDM) 2,8 ein, „im Blick auf das traditionelle Verständnis paßt Gesetzeserklärung und Kommentierung vom ganzen Kontext her durchaus in den Zusammenhang". Da aber in 1Q22 (1QDM) 2,7 Terminologie aus Dtn 1,9-18 aufgenommen werde und es dort um militärische Führung und um richterliche Entscheidung von Streitfällen gehe, sei „eine solche Deutung keineswegs sicher". G. Braulik und N. Lohfink versäumen aber, eine alternative Übersetzung für 1Q22 (1QDM) 2,8 vorzulegen, und dieses auch aus gutem Grund. Die Übersetzung von באר (Pi.) in 1Q22 (1QDM) 2,8 mit „expliquer" durch J.T. Milik ist stimmig.

[37] Jüngst hat auch W.M. Schniedewind, „The Textualization of Torah in the Deuteronomic Tradition", *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk* (Hg. E. Otto, R. Achenbach; FRLANT 206; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004) (153-167) 159-160, mit M. Fishbane, „The Wall of Living Water. A Biblical Motif and its Ancient Transformation", *Sha'arei Talmon. Studies in Bible, Qumran, and the Ancient Near East. FS S. Talmon* (Hg. ders. u.a.; Winona Lake: Eisenbrauns, 1992) 3-16, für באר (Pi.) in Dtn 1,5 und Dtn 27,8 die Bedeutung „to expound/to make clear" bestätigt. Ebenso auch K. Schmid, „Das Deuteronomium innerhalb der

Worauf bezieht sich nun die mosaische Auslegung, wenn in Dtn 1,5 התורה הזאת „diese Tora“ als Objekt genannt wird? Die Targumim lassen keinen Zweifel, daß sie die Tora in ihrer Gesamtheit als Objekt der mosaischen Auslegung sehen. Darauf weist ככל דפקיד יי „gemäß allem, was JHWH befohlen hat“ in Targum Onkelos Deuteronomium 1,3 wie auch die Glossierung der Tora mit אולפן („Lehre“) im Targum Onkelos Deuteronomium 1,5 und die Hinzufügung von ספר im Targum Neofiti. Auch damit entsprechen die Targumim der Fabel des Pentateuch. Bereits Ex 24,12b weist in der Fabel des Pentateuch auf das Deuteronomium voraus. באר את־התורה הזאת ist die Ausführung dessen, was Mose in Ex 24,12b aufgetragen wird, nämlich das Volk darin zu unterrichten (להורתם). Ex 24,12b[38] nimmt mit תורה und מצוה zur Bezeichnung nicht der Einzelweisung, sondern eines Gesetzeskorpus Terminologie des Deuteronomiums auf und will damit auf das Deuteronomium vorausweisen. Der Gegenpol ist Dtn 1,5 und daran anknüpfend die Überschrift der auslegenden Tora in Dtn 4,44 mit der Wiederaufnahme des auf den gesamtpentateuchischen Gesetzesüberlieferung bezogenen Begriffs der Tora.[39] Für die Interpretation von Ex 24,12 hat B. Jacob den richtigen Weg gewiesen,[40] der כתבי mit Maimonides auf die Tora bezieht und להורתם auf die Tora und die Mißwah. „התורה והמצוה ist alles außer dem Dekalog, was Gott dem Mose noch zur Weisung Israels mitteilen wird“.[41] Und tatsächlich ist והתורה והמצה als Einschub nach der Stilfigur eines Hyperbatons[42] zwischen Tafel- und Verschriftungsmotiv zu verstehen, die die palindromische Struktur von Ex 24,12b zu erkennen gibt:

‚deuteronomistischen Geschichtswerke' in Gen – 2Kön“, *Das Deuteronomium* (s.o.) (193-211) 199-200 mit Anm. 27.

38 Die exegetisch schwierigen Probleme in der Interpretation von Ex 24,12b hat bereits B. Baentsch, *Exodus – Leviticus – Numeri* (HAT I/2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1903) 218, zum Ausdruck gebracht, die in der Frage kulminieren, wie sich התורה והמצוה zu den Tafeln verhält, da im Pentateuch von JHWH nur der Dekalog verschriftet wird, die mosaisch vermittelten Gesetze aber von Mose. Es stellt sich also die Frage, wie der Relativsatz אשר כתבתי zu beziehen ist. B. Baentsch will den Relativsatz nach vorne ziehen, wogegen zuletzt G. Braulik, „‚Die Weisung und das Gebot' im Enneateuch“, *„Das Manna fällt auch heute noch“. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. FS E. Zenger* (Hg. F.-L. Hossfeld, L. Schwienhorst-Schönberger; HBS 44; Freiburg/Breisgau: Herder, 2004) (114-140) 119-120 Einspruch erhoben hat.

39 Daß der Begriff der Tora im Deuteronomium durchgehend für „die zweite Moserede“ stehe, ist angesichts des hohen postdtr Anteils am Deuteronomiumsrahmen in gesamtpentateuchischer Perspektive wenig schlüssig.

40 Cf. B. Jacob, *Das Buch Exodus* (Hg. S. Mayer; Stuttgart: Calwer Verlag, 1997) 752-753.

41 Cf. B. Jacob, Exodus, 753.

42 Cf. dazu J. Becker, „Einige Hyperbata im Alten Testament“, *BZ* 17 (1973) 257-263. Siehe dazu auch G. Braulik, „Weisung“, 119-200.

ואתנה לך	a
את לחת האבן	b
והתורה והמצוה	*c*
אשר כתבתי	b
להורתם	a

Die palindromische Struktur läßt die Aussageintention von Ex 24,12b erkennbar werden. Der Inf. constr. להורתם bezieht sich nicht auf die Verschriftungsnotiz des Relativsatzes, sondern auf die Gabe von Dekalog sowie der nichtdekalogischen Gesetze insgesamt.[43] Wo aber geschieht die Belehrung? – Im Deuteronomium. Und entsprechend werden nun die Tora und die Mißwa terminologisch auf das Deuteronomium vorausweisend in der palindromischen Struktur als Zentrum herausgehoben.

Der schwierige Satz Ex 24,12 wird nur in der Gesamtstruktur der Fabel des Pentateuch verständlich. Nach der Offenbarung des Dekalogs (Ex 20,1), den das Volk „sieht", aber nicht „hört" (Ex 20,18), ergeht an Mose die Offenbarung des Bundesbuches (Ex 20,22), das Mose anschließend niederschreibt und verliest (Ex 24,4.7). Die Belehrung über den Dekalog bleibt weiter aufgegeben und soll nach der Übergabe des von JHWH verschrifteten Tafeln folgen. Die Offenbarung ist aber noch nicht abgeschlossen. Es folgt weitere Gesetzesoffenbarung an Mose, insbesondere in Lev 17-26, die dem Volk im Land Moab in Gestalt des Deuteronomiums mitgeteilt wird. Die Struktur entspricht der von Ex 20-24, nun aber tritt an die Stelle der für das Volk unverständlichen Kundgabe des Dekalogs die Übergabe der verschrifteten Tafeln und an die Stelle der Kundgabe des Bundesbuches die weiteren Gesetze, insbesondere das Heiligkeitsgesetz. Diese Doppelung wird in Ex 24,12b mit den Begriffen Tora und Mißwa, die sich auf die Gesetze neben dem Dekalog beziehen, zum Ausdruck gebracht. Erst im Deuteronomium wird der Auftrag von Ex 24,12b erfüllt, nicht wie in Ex 24,7 nur durch Verlesen des Textes, sondern durch die Belehrung, die auslegt,[44] und zwar nun der gesamten Tora, die bis Lev 26,46 ergangen ist.[45] Alles kommt in der Fabel des Pentateuch darauf an, daß die von Mose gegebene Toraauslegung (Dtn 1,5) identisch ist mit der von Gott gegebenen Tora. An dieser entscheidenden Stelle wird nun exakt auf termi-

---

[43] Damit ist auch Mose als Subjekt von להורתם gesichert. Daß die Tafeln Subjekt sein sollen (so G. Braulik, „Weisung", 120) ist weder grammatisch einschlägig begründet, noch inhaltlich sinnvoll. Die Mehrzahl der Kommentatoren sieht in JHWH das Subjekt, doch wird die Struktur des Verses erkannt, ist deutlich, daß Mose als Subjekt der Belehrung gemeint ist. So auch B. Baentsch, *Exodus*, 217: „auf Grund deren du (sc. Mose) sie (die Israeliten) unterweisen sollst".

[44] Eben dies wird durch die Targumim und die Septuaginta exakt zum Ausdruck gebracht.

[45] Daß sich die Erhebung der Struktur der Fabel des Pentateuch nicht einseitig nur auf die Terminologie der Gesetzesbegriffe stützen kann, ist angesichts der tiefgestaffelten Diachronie in der Literaturgeschichte des Pentateuch selbstverständlich.

nologische Stimmigkeit geachtet und die Auslegung der Tora als Erfüllung des Auftrags von Ex 24,12b in Dtn 4,44ff. und darauf bezogen in Dtn 1,5 und in Dtn 4,8 (התורה הזאת) verdeutlicht.[46] Ausgelegte, d.h. von Gott offenbarte, und auslegende, d.h. von Mose mitgeteilte Tora (Dtn 4,44ff.) sind identisch.[47] Das Volk aber hat die Tora nicht anders als in ausgelegter Gestalt. Damit setzen sich die Schriftgelehrten als Autoren des Pentateuch ein Denkmal und begründen ihren eigenen Berufsstand. Nur in Gestalt der mosaischen Auslegung und der an sie anknüpfenden schriftgelehrten Auslegung ist die Tora in Israel. Die auslegende Tora ist die Tora Gottes als ausgelegte Tora.

Die historisch-kritische Deuteronomiumsforschung bestätigt dieses Verständnis, das die Fabel des Pentateuch vom Deuteronomium hat. Das Deuteronomium ist von seinen Anfängen an Auslegung zunächst deuteronomisch des Bundesbuches[48] und dann deuteronomistisch des Dekalogs.[49] Wenn synchron gelesene Fabel des Pentateuch und Ergebnis historisch-kritischer Forschung zusammenfinden, d.h. die in der Fabel des Pentateuch mitgesetzte Literaturtheorie des Pentateuch, die das Deuteronomium als Auslegung begreift, und diachrone Analyse moderner Literaturgeschichte, die zu dem gleichen Ergebnis kommt, dann haben wir festen Grund in der Literaturgeschichte des Pentateuch erreicht. Das Verständnis der synchron gelesenen Fabel des Pentateuch und historisch-kritische Exegese können sich also gegenseitig voranbringen, wobei die Literaturtheorie der Fabel des

---

46 Diachron gesprochen wird mit Ex 24,12; Dtn 1,5; 4,8 in den spätesten Schichten des Pentateuch ein aus Dtn 4,44 heraus entwickeltes, die gesamte Gesetzesoffenbarung und mosaische Promulgation umfassende Torakonzept entwickelt, ohne das Dtn 4,8 wenig Sinn machen würde. Es ist also nicht, wie N. Lohfink („Prolegomena", 30) meint, postpentateuchisch, das erstmalig „als geprägte Formulierung von νόμος bei Jesus Sirach greifbar" sei. Es geht hier aber keineswegs, wie N. Lohfink insinuiert, um eine „Bezeichnung für den Gesamtpentateuch", sondern um die pentateuchischen Gesetze, die nun aber Anhalt am Pentateuch selbst hat, und nicht jenseits der Literaturgeschichte des Pentatench angesiedelt diesem nachträglich einen Stempel der Interpretation aufdrückt. Septnaginta und Targumim haben die Fabel des Pentateuch keineswegs mißverstanden.

47 Zur Identifikation von Deuteronomium nnd Heiligkeitsgesetz siehe auch N. Lohfink, „Prolegomena", 38 mit Anm. 114, und zu der Funktion, die Lev 26,46 dabei hat, siehe auch G. Braulik, „Weisung und Gesetz", 124-126.

48 Cf. B.M. Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1997); Verf., *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien* (BZAW 284; Berlin/New York: de Gruyter, 1999) 217-378. J. Weingreen, From Bible to Mishna (Manchester: University Press, 1976) 132-154, sieht im Denteronomium eine Proto-Mischna und im Autor des Denteronomiums einen „proto-rabbinic" Schriftgelehrten. Siehe dazn anch Verf., „Hebraismus", 1ff.

49 Cf. Verf., „Der Dekalog in den deuteronomistischen Redaktionen des Deuteronomiums", *Die Zehn Worte. Der Dekalog. FS F.-L. Hossfeld* (Hg. C. Frevel, M. Konkel; QD; Freiburg/Breisgau: Herder, 2005).

Pentateuch Kriterium sein sollte in der Wertung der überbordenden Vielzahl exegetischer Hypothesenbildung zur literarischen Genese des Pentateuch. In dieser Interaktion von synchroner und diachroner Interpretation der Hebräischen Bibel wird die Alttestamentliche Wissenschaft ein neues Fundament finden können, das den mit der historischen Kritik der letzen 300 Jahre verbundenen Generalverdacht gegen den synchron gelesenen Text der Hebräischen Bibel überwinden hilft. Die synchrone Auslegung wird aber insofern stets der historischen Aufgabe verpflichtet bleiben, daß sie nicht synchron unhistorische „Gegenwelten" als Fabel des Pentateuch formuliert, sondern der Intention historisch zu begreifender Autoren verpflichtet bleibt,[50] sich also nicht der Aufgabe, die Autorenintentionen in ihrem historischen Kontext zu erfassen, verweigert, wie von der Fiktion von einem antiken Leser, der um die Genese des Textes „unbekümmert" sei, Abschied nimmt.

[50] Für das Bemühen, den synchron gelesenen Pentateuch historisch einzuordnen, cf. J.-L. Ska, „La scrittura era parola di Dio, scolpita sulle tavole (Es 32,16): Autorità, rivelazione e inspirazione nelle leggi del Pentateuco", *Spirito di Dio e Sacre Scritture nell' autotestimonianza della Bibbia: XXXV Settimana Biblica Nazionale* (Hg. E. Manicardi, A. Pitta; Ricerche Storico-Bibliche 12; Bologna: Dehoniane, 2000) (7-23) 15-18.

La fin du livre de la Genèse et la fin des livres des Rois : ouvertures vers la Diaspora. Quelques remarques sur le Pentateuque, l'Hexateuque et l'Ennéateuque

Thomas Römer
Université de Lausanne

Dans ses nombreuses contributions à la recherche vétérotestamentaire Adrian Schenker s'est intéressé, entre autres, à la signification théologique de l'histoire de Joseph qui conclut le livre de la Genèse, et plus récemment aux différents problèmes textuels que posent les livres des Rois.[1] En hommage à ces travaux et à leur auteur, j'aimerais, dans ce qui suit, proposer une mise en relation de la fin du livre de la Genèse avec la conclusion des livres des Rois.

1. L'importance stratégique des fins de livre

De l'Antiquité jusqu'à nos jours, la finale d'un livre revêt presque toujours une importance stratégique. Soit elle livre la solution à l'énigme dont traitait le livre, soit elle donne le sens de l'histoire et du thème exposés, soit encore elle prépare une suite éventuelle. A cet égard, l'importance des derniers chapitres ou péricopes des livres bibliques ne fait aucun doute. Ainsi, Ml 3,22-24 n'est pas seulement la conclusion du dernier des livres des Douze prophètes, mais ce texte fonctionne également comme clé de lecture de l'ensemble du corpus prophétique : la mention de Moïse fait des livres prophétiques un commentaire de la Torah et l'évocation d'Elie souligne le lien entre les "prophètes antérieurs" et les "prophètes postérieurs" tout en

---

[1] Voir notamment A. Schenker, *Les chemins bibliques de la non-violence* (Chambray-lès-Tours : CLD, 1987) ; "Un cas de critique narrative au service de la critique textuelle (1 Rois 11,43-12,2-3.20)", *Bib* 77 (1996) 219-226 ; *Septante et texte massorétique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 2-14* (CahRB 48 ; Paris : Gabalda, 2000).

donnant à la seconde partie du canon une dimension eschatologique.[2] Le dernier mot des *Nebiim*, חרם, peut être compris comme une correction de la fin du livre précédent, Za 14,11.[3] A. Schenker a démontré la fonction de 2 S 24 comme conclusion des livres de Samuel. Bien que le Temple ne soit construit que dans le livre des Rois, le chapitre final de 2 S fait de David le véritable instigateur du culte du Temple, tout en indiquant les conditions nécessaires pour un culte qui plaise à Yhwh.[4]

De manière similaire, E. Ben Zvi[5] a souligné que les cinq livres de la Torah sont savamment corrélés par les derniers mots de chaque livre. Les livres de l'Exode et du Deutéronome sont clairement mis en parallèle (Ex 40,38 : "aux yeux de la maison d'Israël, à toutes leurs étapes" ; Dt 34,12 : "aux yeux de tout Israël"), tout comme les livres du Lévitique et des Nombres (Lv 27,34 : "Tels sont les commandements que Yhwh ordonna à Moïse pour les fils d'Israël" ; Nb 36,13 : "Tels sont les commandements et les règles que Yhwh ordonna aux fils d'Israël par l'intermédiaire de Moïse dans la plaine de Moab ; au bord du Jourdain (près de) Jéricho"). Ces conclusions révèlent une intention éditoriale : il s'agit de souligner le fait que ces quatre livres sont étroitement liés entre eux. Mais ce système définit aussi le livre de la Genèse comme un livre à part.[6] L'histoire de Joseph qui conclut le livre de la Genèse se termine en effet par la mort de son protagoniste "en Egypte" (במצרים). Auparavant, le livre propose au lecteur plusieurs "dernières volontés" de Joseph.

2. *Les différentes conclusions du livre de la Genèse*

Avant la notice sur la mort et l'enterrement de Joseph en Egypte, celui-ci prend deux fois la parole (v. 24: ויאמר יוסף אל אחיו; v. 25: וישבע יוסף את־בני ישראל). Cette double introduction suggère que nous avons sans doute à faire à deux strates textuelles différentes.[7] Dans le premier discours Jo-

2 Voir aussi I. Himbaza, "Malachie" in *Introduction à l'Ancien Testament* (éd. T. Römer, J.-D. Macchi et C. Nihan ; Le Monde de la Bible 49 ; Genève : Labor et Fides, 2004) 469-475 ; sur ce point voir p. 474.

3 Za 14,11 : "On y (ארץ) habitera et il n'y aura plus de חרם" ; Ml 3,24 : "pour que je ne vienne pas frapper la terre (ארץ) de חרם."

4 A. Schenker, *Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids : eine Interpretation von 2 Sam 24* (OBO 42 ; Freiburg (CH) - Göttingen : Universitätsverlag - Vandenhoeck & Ruprecht, 1982) 27-29.

5 E. Ben Zvi, "The Closing Words of the Pentateuchal Books : A Clue for the Historical Status of the Book of Genesis within the Pentateuch", *BN* 62 (1992) 7-10.

6 E. Ben Zvi, "The Closing Words", 9 : "one has to conclude that the last verses in Genesis point to an editorial awareness of its separate character."

7 Voir C. Levin, *Der Jahwist* (FRLANT 157 ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), 315s. ; K. Schmid, "Die Josephsgeschichte im Pentateuch", *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (éd. J.C. Gertz, K.

seph annonce à ses frères l'intervention divine en leur faveur et rappelle le serment du don du pays adressé à Abraham, Isaac et Jacob. Le discours qui débute au v. 25 constitue dans sa première partie un doublon avec le verset précédent puisqu'il s'ouvre également par l'annonce de l'intervention divine. Il se différencie ensuite du premier discours par la demande d'emporter les ossements de Joseph et de les enterrer en terre promise. Le serment fait par Yhwh aux Patriarches est répété à la fin du Pentateuque (Dt 34,4), alors que l'enterrement des ossements de Joseph est rapporté en Jos 24,32. Il ne fait donc aucun doute que les deux derniers discours de Joseph veulent embrasser deux grands ensembles littéraires différents : Gn 50,24 est apparemment rédigé par l'un des derniers rédacteurs du Pentateuque dans le souci de souligner l'unité de la Torah à travers le thème de la promesse du pays, tandis que Gn 50,25 est visiblement l'œuvre de rédacteurs qui voulaient promouvoir l'idée d'un Hexateuque, dont Jos 24 constitue l'aboutissement idéal.[8] Le lien entre la finale de Jos 24 et celle de Gn 50 se trouve encore renforcé par la corrélation des derniers mots במצרים en Gn 50,24 et בהר אפרים en Jos 24,33. Pour leur part, les livres allant de l'Exode au Deutéronome sont liés entre eux par la figure de Moïse et la transmission des lois à Israël par son intermédiaire. Ces livres sont constitutifs pour donner à "Israël" son identité et ses règles. Par conséquent, Ex 40 et Dt 34 se terminent tous deux par la mention de "tout(e la maison d')Israël"[9] (cf. aussi les "fils d'Israël" en Ex 1,1). Les conclusions de Gn 50,26 et Jos 24,33 semblent vouloir élargir les destinataires de l'Hexateuque à "l'Egypte" et à "Ephraïm." Cela signifie peut-être la volonté d'une meilleure intégration de la diaspora égyptienne et des "Samaritains," les "frères du Nord," constamment sollicités également dans le livre des Chroniques.[10] Mais qu'en est-il de la diaspora babylonienne ? Celle-ci est également mise en relation avec l'histoire de Joseph, et ceci à la fin des livres des Rois.

3. Les différentes conclusions du deuxième livre des Rois

Depuis Martin Noth, la fin de 2 Rois a été considérée non seulement comme la conclusion des livres des Rois, mais également de la soi-disant

---

Schmid and M. Witte ; BZAW 315 ; Berlin-New York : de Gruyter, 2002) 83-118, sur ce point voir p. 103.

[8] Pour plus de détails voir T. Römer, "La mort de Moïse (Dt 34) et la naissance de la Torah à l'époque perse", *Foi & Vie* 103 = *Cahiers Bibliques* 43 (2004) 31-44.

[9] Le parallélisme est encore renforcé en LXX qui en Ex 40,38 ne lit pas l'équivalent de כל בית ישׂראל, mais παντὸς Ἰσραέλ comme en Dt 34,12.

[10] Le caractère inclusif de Jos 24 a été souligné notamment par E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57 ; Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Velag, 1984) 58-61.

"histoire deutéronomiste" regroupant les livres de Deutéronome à 2 Rois.[11] Noth n'avait cependant pas considéré la péricope finale en 2 R 25,27-30 comme importante sur le plan narratif ou théologique. Pour lui, le récit sur la réhabilitation de Yoyakîn était tout simplement le dernier événement dont le Deutéronomiste avait eu connaissance avant de rédiger son œuvre ; cette déduction permettait à Noth de dater l'histoire deutéronomiste peu après 561 avant notre ère.[12] Il est cependant peu plausible que la dernière péricope de 2 Rois ait été simplement écrite pour des raisons d'archivage. Ainsi, G. von Rad s'était déjà opposé à la vision de Noth, et il proposait au contraire de comprendre 2 R 25,27-30 comme l'indice d'une discrète attente messianique qui serait caractéristique de la rédaction deutéronomiste.[13] Erich Zenger, qui considère 2 R 25,27-30 comme la pointe de la présentation deutéronomiste de l'histoire d'Israël, comprend ce texte à la manière de von Rad, c'est-à-dire comme l'annonce d'un salut à venir.[14] La notice sur la réhabilitation de Yoyakîn indiquerait, après l'accomplissement des malédictions de Dt 28, l'imminence de l'époque de la bénédiction divine. Contrairement à Noth, von Rad et Zenger chargent donc la finale de 2 R d'une très forte singification théologique.

Les différentes modifications qui furent apportées à la conception nothienne de l'histoire deutéronomiste - histoire qui selon lui était l'œuvre d'un seul individu écrivant peu après 561 - déplacèrent cependant le débat autour de la fin de Rois, voire celui autour de l'histoire deutéronomiste. La théorie d'une première édition deutéronomiste du livre des Rois sous le règne de Josias, rendue populaire par F.M. Cross,[15] postula la fin originelle de 2 R en 23,25aα : "Il n'y avait pas eu avant lui (=Josias) un roi qui revint à Yhwh de tout son cœur, de toute son âme et de toute sa force." Cette remarque se comprend fort bien comme finale d'un écrit à la gloire du roi Josias. D'ailleurs la triade לב, נפש et מאד renvoie très clairement à Dt 6,5, le seul autre texte de la Bible hébraïque qui regroupe ces trois mots. Ainsi

---

11 M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament (1943)* (Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967).

12 M. Noth, *Studien*, 12 et 108.

13 G. von Rad, "Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern (1947)", *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TBü 8 ; München : Chr. Kaiser, 1958) 189-204.

14 E. Zenger, "Die deuteronomistische Interpretation der Rehabilitierung Jojachins", *BZ NF* 12 (1968) 16-30.

15 F.M. Cross, "The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History", *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge MA : Harvard University Press, 1973) 274-289 ; voir également R. D. Nelson, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History* (JSOTSup 18 ; Sheffield : JSOT Press, 1981).

Josias apparaît comme le roi exemplaire qui exécute l'appel initial du Deutéronome.

Pour l'école de Göttingen qui rejette l'idée d'une édition josianique de l'histoire deutéronomiste, 2 Rois 25,27-30 ne constitue cependant pas la fin originelle de l'édition exilique de l'histoire deutéronomiste (DtrH). Selon W. Dietrich, la première édition exilique de l'histoire deutéronomiste se serait terminée en 2 R 25,21b[16] : "C'est ainsi que Juda fut exilé loin de sa terre." Cette conclusion s'explique en effet fort bien si l'on accepte l'idée que la préoccupation première de l'histoire deutéronomiste (dans son édition exilique) fut l'explication de la déportation d'Israël (2 R 17,23) et de Juda (2 R 25,21b). Dans cette perspective, l'histoire deutéronomiste est avant tout l'étiologie de la perte du pays.[17] Mais une autre possibilité pour la fin de l'édition exilique de l'histoire deutéronomiste se trouve en 25,26 : "tout le peuple ... se mit en marche ; ils partirent pour l'Egypte par peur des Chaldéens." Comme l'a souligné Richard Friedman, cette conclusion interprète l'histoire d'Israël comme un mouvement "from Egypt to Egypt."[18] L'histoire de Yhwh avec Israël, qui selon la théologie deutéronomiste trouve son fondement dans l'exode, se voit annulée par ce retour en Egypte. Selon Ernst Würthwein, la première édition deutéronomiste des livres des Rois aurait trouvé sa fin en 2 R 25,7, un verset qui relate la déportation du dernier roi Sédécias à Babylone. Würthwein considère l'épisode de 2 R 25,27-30 comme l'ajout d'une main non-

---

[16] W. Dietrich, *Prophetie und Geschichte* (FRLANT 108 ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1972), 140s. Dans le même sens voir également déjà J.A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings* (ICC ; Edinburgh : T. & T. Clark, 1951), qui voit au v. 21b "the original conclusion of the book" (p. 564). Dans une publication récente, Dietrich a changé d'avis et attribue le v. 21b à "DtrN", cf. W. Dietrich, "Niedergang und Neuanfang : Die Haltung der Schlussredaktion des deuteronomistischen Geschichtswerkes zu den wichtigsten Fragen ihrer Zeit", *The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times* (éd. B. Becking et M.C.A. Korpel ; Leiden - Boston - Köln : Brill, 1999) 45-70 = *Von David zu den Deuteronomisten* (BWANT 156, Stuttgart-Berlin-Köln : Kohlhammer, 2002) 252-271, pour ce point voir p. 265.

[17] Selon M. Rose, "Idéologie deutéronomiste et théologie de l'Ancien Testament", *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (éd. A. de Pury, T. Römer and J.-D. Macchi ; Le Monde de la Bible 34 ; Genève : Labor et Fides, 1996) 445-476, 2 R 25,21b aurait été la suite originelle de 2 R 24,20a : "C'est à cause de la colère de Yhwh que ceci arriva à Jérusalem et à Juda au point qu'il les rejeta loin de sa face." Ceci conduit Rose à dater la première édition de l'histoire deutéronomiste peu après la première déportation en 597 (p. 454 ; voir dans le même sens C.R. Seitz, *Theology in Conflict. Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah* [BZAW 176 ; Berlin - New York : de Gruyter 1989], 200). 2 R 24,20b – 25,21 serait alors à comprendre comme une interpolation effectuée après les événements de 586.

[18] R.E. Friedman, "From Egypt to Egypt : Dtr^1 and Dtr^2", *Traditions in Transformation. Turning Points in Biblical Faith* (éd. B. Halpern et J.D. Levenson ; Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 1981) 167-192.

deutéronomiste[19] ; il reste cependant vague quant à l'intention ayant pu conduire à cet ajout.[20]

Ce petit rappel des différents avis sur la finale de 2 R 25 montre qu'il existe dans ce chapitre de nombreuses possibilités pour une conclusion de l'histoire deutéronomiste. Se pose alors la question de la provenance et de la fonction des quatre derniers versets du livre, qui servent simultanément de conclusion à l'ensemble des *Prophètes antérieurs.*

4. 2 Rois 25,27-30

> V. 27 : A la 37ème année de l'exil de Yoyakîn, roi de Juda, au 12ème mois, au 27ème[21] jour du mois, Awel-Marduk,[22] le roi de Babylone, dans l'année où il devint roi, éleva la tête de Yoyakîn, roi de Juda, (il le fit sortir[23]) hors de la prison.
> V. 28 : Il lui dit des choses agréables et établit son trône au-dessus des trônes des rois qui se trouvaient avec lui à Babylone.
> V. 29 : Il avait changé[24] ses vêtements de prison et il mangea dorénavant sa nourriture constamment en sa présence, tous les jours de sa vie.
> V. 30 : Ses provisions, des provisions continuelles, lui furent données de la part[25] du roi,[26] jour après jour, tous les jours de sa vie.[27]

---

[19] E. Würthwein, *Die Bücher der Könige. 1.Kön 17 - 2.Kön. 25* (ATD 11,2 ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1984) 474-475 ; 481-484.

[20] Il le considère comme une "volkstümliche nationale Anekdote, in der die in Babylonien weilenden Judäer von der Begnadigung und der Ehrung des ihr Exilsschicksal teilenden Königs erzählten" (E. Würthwein, *Die Bücher der Könige*, 484).

[21] Il existe des différences quant au jour exact : Jr 52,31 a le 25ème et JrLXX le 24ème jour, un autre manuscrit hébreu le 28ème. "24" peut facilement être compris comme nombre symbolique, mais également "27" (ces deux nombres apparaissent dans des mentions des livres canoniques de la Bible hébraïque).

[22] La vocalisation massorétique est une corruption intentionnelle et péjorative du nom "Awel-Marduk."

[23] Jr 52,31 et d'autres manuscrits de 2 R contiennent la précision : "il le fit sortir" ; il s'agit probablement d'une *lectio facilior*.

[24] Le changement du *wayyiqtol* en *w-qatal* s'explique par le fait que cette forme remplace souvent le narratif dans des textes en prose récents ou alors, c'est l'option que nous retenons, parce que le w-qatal introduit une action antérieure à celle exprimée précédemment (le plus-que-parfait, cf. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique* [Rome : Institut biblique pontifical, 1923 ; édition corrigée 1965] 322).

[25] LXX lit "de la maison du roi" ; cette variante ne change néanmoins pas le sens.

[26] Les manuscrits syriaques et Jr 52,34 comportent la précision "roi de Babylone." Cette précision ne modifie en rien le sens du verset.

[27] Jr 52,34LXX* se termine par "jusqu'au jour de sa mort" (alors que JrTM ajoute encore "tous les jours de sa vie") Cette leçon, comme nous allons le voir, est secondaire. Elle tente, entre autres, d'éviter le doublet apparaissant dans les derniers mots des versets 29 et 30.

Cet épisode s'ouvre sur une datation précise (au sujet de laquelle existent néanmoins des différences dans les manuscrits) et se termine par une inscription dans la durée ("tous les jours de sa vie"). L'expression כל ימי חיו se trouve à la fin du verset 29 et du verset 30. Cette *Wiederaufnahme* pourrait indiquer une intervention rédactionnelle. En effet, il existe une certaine tension entre ces deux versets. Selon le v. 29, Yoyakîn mange quotidiennement à la table du roi de Babylone, alors que selon le v. 30 il reçoit sa nourriture (chez lui ?) de la part du roi. Il est donc possible que le v. 30 cherche à corriger quelque peu le verset précédent en accordant plus d'autonomie au roi de Juda.[28] Mais on ne peut exclure le fait que le même auteur voulait à la fois insister sur les deux aspects de la vie du roi de Juda après l'amélioration de sa situation : il entretenait une relation privilégiée avec le seigneur du pays de son exil (v. 29) et une bonne situation économique lui était assurée (v. 30).

Quelle est la fonction de cet épisode ? E. Würthwein a souligné, avec raison, que ces versets ne comportent pas d'expressions typiquement deutéronomistes,[29] et pourrait-on ajouter, qu'ils n'interprètent pas ces événements par une intervention divine, contrairement à 2 R 24,3 et 30. Il n'est donc guère possible de voir dans ces versets une attente de restauration de la monarchie judéenne, encore moins une espérance messianique.[30] Le fait que l'auteur de 2 Ch 36 ait omis ce passage du livre des Rois montre également que ces versets n'ont pas été compris comme annonçant la fin de l'exil et la restauration de Juda.

Cependant le fait que 2 R 25,27-30 sert de conclusion à la fois au livre des Rois, au Prophètes antérieurs et même à l'Ennéateuque rend peu plausible l'idée qu'il s'agirait simplement d'une vague anecdote historique. Certes, les informations données en 2 R 25,29-30 peuvent être mises en rapport avec une tablette babylonienne de l'époque de Nabuchodonosor II qui mentionne des rations d'huile à "Yoyakîn, roi du pays de Juda" et aux "cinq fils du roi du pays de Juda."[31] Mais cette tablette date apparemment

---

[28] Contre E. Würthwein, *Die Bücher der Könige*, 481, n. 5 qui considère le v. 29 comme une glose ; pour le changement de temps voir la note 24 ci-dessus.

[29] E. Würthwein, *Die Bücher der Könige*, 482.

[30] Voir dans ce sens les travaux déjà cités de G. von Rad et E. Zenger et également I.W. Provan, *1 and 2 Kings* (NIBC ; Peabody, Ma : Hendrickson Publishers, 1995) 280-281. B. Becking, "Jehojachin's Amnesty, Salvation for Israel? Notes on 2 Kings 25,27-30", *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies. Papers read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989* (éd. C.H.W. Brekelmans and J. Lust ; BETL 94 ; Leuven : Peeters, University Press, 1990) 283-293, ainsi que D.F. Murray, "Of All Years the Hope-or Fears? Jehoiachin in Babylon (2Kings 25 :27-30)", *JBL* 120 (2001) 245-265 s'opposent avec raison contre de telles interprétations.

[31] Pour une présentation de ce texte voir J. Briend, *Israël et Juda vus par les textes du Proche-Orient ancien* (Supplément au Cahier Evangile 34 ; Paris : Cerf, 1980) 88. Selon J. Briend le sens de fils serait à comprendre dans un "sens large soit de fonctionnaires royaux, soit de jeunes gens au service du roi."

d'une trentaine d'années avant la date proposée par 2 R 25,27 ; l'auteur de 2 R 25,27-30 savait vraisemblablement que les rois et notables exilés à Babylone bénéficiaient d'allocations du roi de Babylone, mais il a donné à cette pratique une nouvelle signification en la situant sous un roi dont le règne inaugure la fin de l'empire babylonien.[32]

2 R 25,27-30 n'est pas une finale inventée par les Deutéronomistes qui avaient, semble-t-il, envisagé plusieurs conclusions pour leur œuvre (23,25a ?, 25,21b ; 25,26). Ce texte est apparemment construit dans le contexte d'un Ennéateuque, c'est-à-dire en écho à la conclusion du livre de la Genèse. Il est assez évident que le destin de Yoyakîn rappelle à plusieurs égards l'histoire de Joseph et d'une manière plus générale le destin des héros des romans de diaspora (Daniel en Dn 1-6 ; Mardochée dans le livre d'Esther)[33]. Il apparaît aujourd'hui de plus en plus certain que l'histoire de Joseph est un écrit tardif qui reflète les intérêts et la théologie de la diaspora égyptienne.[34] Il est intéressant de noter que l'auteur du roman de Joseph, à l'exception du chapitre 39 qui est sans doute une insertion tardive,[35] ne fait jamais intervenir directement Dieu dans l'histoire, mais qu'il demande au destinataire de former sa propre interprétation des événements. La finale de 2 R 25,27-30 s'abstient, elle aussi, de tout commentaire théologique direct. Le fait que le destin du dernier judéen mentionné dans le livre des Rois corresponde à celui de Joseph est cependant encore plus significatif. Les deux personnages font l'expérience de la sortie de prison, et la raison de leur libération est exprimée par la même tournure de phrase : leur souverain

---

[32] Awel-marduk fut très vite détrôné et par la suite les révolutions de palais se multiplièrent jusqu'à l'avènement de Nabonide dont la politique religieuse en faveur de Sin provoqua le ralliement du clergé babylonien à Cyrus, cf. par exemple R. Albertz, *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopedie 7 ; Stuttgart-Berlin-Köln : Kohlhammer, 2001) 58-65.

[33] Pour notre propos il importe peu de décider s'il existe un véritable genre littéraire de "roman de diaspora." Il ne fait aucun doute que la première partie du livre de Daniel, le livre d'Esther et le roman de Joseph partagent de nombreux motifs littéraires qui relient ces trois ensembles entre eux, comme l'a déjà observé A. Meinhold, "Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches : Diasporanovelle I, II", *ZAW* 87, 88 (1975-1976) 306-324 ; 72-93.

[34] Voir notamment T. Römer, "Le cycle de Joseph : Sources, corpus, unité", *Foi et Vie* LXXXVI (1987) 3-15 ; B.J. Diebner, "Le roman de Joseph, ou Israël en Egypte. Un midrash post-exilique de la Tora", *Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie* (éd. O. Abel et F. Smyth ; Patrimoines ; Paris : Cerf, 1992) 55-71 ; A. Catastini, *Storia di Guiseppe (Genesi 37-50)* (Venezia : 1994) ; C. Uehlinger, "Fratrie, filiations et paternités dans l'histoire de Joseph (Genèse 37-50*)", *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gen. 25-36. Mélanges offerts à Albert de Pury* (éd. J.-D. Macchi et T. Römer ; Le Monde de la Bible 44 ; Genève : Labor et Fides, 2001) 303-328.

[35] Voir la discussion chez K. Schmid, "Die Josephsgeschichte im Pentateuch", *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (éd. J.C. Gertz, K. Schmid et M. Witte ; BZAW 315 ; Berlin-New York : de Gruyter, 2002) 83-118 ; pour ce point voir p. 94-95 ainsi que la note 60.

élève leur tête (נשׂא ראשׁ ; 2 R 25,27 et à plusieurs reprises en Gn 40), et une mauvaise situation se transforme en quelque chose de bien (cf. la racine טוב en 2 R 25,28[36] et Gn 50,20), immédiatement après le roi du pays. Joseph et Yoyakîn accèdent tous deux à un statut privilégié, et deviennent en quelque sorte les "seconds du royaume" (2 R 25,28 ; Gn 41,42). Enfin l'accession au nouveau statut est à chaque fois symbolisée par un changement de vêtement (2 R 25,29 ; Gn 41,42).[37] L'insistance sur la subsistance continuelle fournie à Yoyakîn (2 R 25,30) rappelle le souci de Joseph pour la subsistance de son père (Gn 47,12) et de ses frères (Gn 50,21). On souligne dans les deux cas que le pays d'accueil offre des conditions matérielles qui permettent d'y rester. Néanmoins il existe une différence importante entre la fin de la Genèse et la fin de Rois : Gn 50,24 parle de la mort de Joseph (וימות) en Egypte alors que 2 R 25,30 se termine par une expression de durée : "tous les jours de sa vie" (כל ימי חייו, cf. déjà v. 29). Contrairement au récit parallèle, à savoir Jr 52, qui mentionne la mort de Yoyakîn, 2 R 25 finit par un signe de vie. Dans le contexte d'un Ennéateuque, le message semble clair : alors que Joseph meurt en Egypte mais n'y demeure pas (ses ossements seront enterrés à Sichem, en Jos 24), rien n'est dit quant à une éventuelle sortie de Yoyakîn (ou de ses ossements) de Babylone. 2 R 25,27-30 se comprend dès lors comme une nouvelle conclusion des livres des Rois, due aux juifs de la diaspora babylonienne[38] qui, en reprenant des motifs de la fin du premier livre de la Genèse, tentent de démontrer que la Babylonie reste une terre où les juifs peuvent s'établir pour de longues années contrairement à l'Egypte. Cette note polémique s'explique fort bien dans le contexte de l'époque perse, lorsque la diaspora égyptienne fut considérée par l'orthodoxie naissante à Jérusalem et à Babylone comme idéologiquement suspecte.[39] L'auteur de 2 R 25,27-30 comprend les livres

---

[36] Dans le contexte de 2 R 25, le v. 28 וידבר אתו טובות se comprend d'abord comme antithèse au וידבר אתו משפט du v. 6, c'est-à-dire l'annonce de jugement que le roi babylonien adresse à Sédécias. Cela n'exclut cependant pas un rapport d'intertextualité avec l'histoire de Joseph.

[37] Pour les parallèles avec les histoires de Daniel et de Mardochée voir T. Römer, "La narration, une subversion. L'histoire de Joseph (Gn 37-50) et les romans de la diaspora", *Narrativity in Biblical and Related Texts* (éd. G.J. Brooke et J.-D. Kaestli ; BETL 149 ; Leuven : Peeters, University Press, 2000) 17-29 ; pour ce point voir p. 28.

[38] Le lien entre 2 R 25,27-30 et la situation de diaspora est également souligné par J.D. Levenson, "The Last Four Verses in Kings", *JBL* 103 (1984) 353-361, A. Graeme Auld, *Kings* (DSB.AT ; Edinburgh - Philadelphia : Saint Andrews Press, Westminster Press, 1986 [réimprimé 1992]) 234 ; H.-P. Mathys, "Bücheranfänge und -schlüsse", *Vom Anfang und vom Ende : fünf alttestamentliche Studien* (BEATAJ 47 ; Frankfurt/M. et al. : Lang, 2000) 1-29 ; pour ce point voir p. 16-17. Levenson voit dans ces versets néanmoins une discrète attente messianique.

[39] Les documents d'Eléphantine attestent clairement les divergences entre la diaspora égyptienne et les Juifs de Juda et de Babylone cf. P. Grelot, *Documents araméens d'Egypte* (LAPO 5 ; Paris : Cerf, 1972) et H. Niehr, "Religio-Historical Aspects of the

des Rois comme la conclusion d'une longue histoire commençant dès le premier livre de la Torah. Il construit la fin de cette histoire parallèlement au livre de la Genèse qui se termine par un récit de la diaspora ; mais, contrairement à la Genèse qui fonctionne dans l'organisation de la Torah comme prologue à l'exode, les livres des Rois ne possèdent pas de suite narrative. Ils seront suivis par les Prophètes postérieurs qui annoncent certes après les oracles de jugement le rassemblement des exilés, mais ces oracles ont souvent une couleur eschatologique et en attendant leur réalisation, on peut fort bien rester dans le pays de dispersion qu'est la Babylonie.

5. 2 R 25,27-30 et la construction d'un Ennéateuque

Les conclusions de livres qui se trouvent à la fin d'un ensemble plus grand fonctionnent souvent comme finale de cet ensemble. Il ne fait aucun doute que Dt 34,10-12 a été conçu pour clore le Pentateuque. De même, il est clair que Ml 3,22-34 a été écrit d'emblée comme conclusion au corpus prophétique. Il n'est donc pas étonnant que 2 R 25,27-30 possède une fonction similaire. On pourrait d'abord penser qu'il a été composé comme conclusion aux Prophètes antérieurs. Cette idée peut se défendre par l'existence d'un certain parallélisme entre la fin des Rois et la fin du Deutéronome : les deux livres se terminent par une situation en dehors du pays : le Pentateuque contient les lois qui permettent de vivre dans le Pays et les prophètes antérieurs montrent que cette vie selon la torah ne s'est réalisée que très rarement. Dans ce sens, les livres de Jos à Rois fonctionnent comme un supplément à la Torah et montrent comment la vie d'Israël dans le pays va se déplacer vers une existence de diaspora.[40] Ceci implique, par conséquent, que l'auteur de 2 R 25,27-30 se situe dans la perspective d'un Ennéateuque, ce qui explique également qu'il construise l'épisode conclusif du livre des Rois en écho à l'histoire de Joseph. Bien que le thème de la vie dans le pays demeure une question centrale dans la Torah et dans l'histoire deutéronomiste, la diaspora babylonienne apparaît désormais comme un aboutissement possible de l'histoire du peuple de Yhwh.

'Early Post-Exilic' Period", *The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times* (éd. B. Becking and M.C.A. Korpel ; OTS 42 ; Leiden - Boston - Köln : Brill, 1999) 228-244.

[40] Voir aussi J. Welitz, *Die Bücher der Könige* (NSK.AT 8 ; Stuttgart : Katholisches Bibelwerk, 2002) 322-323.

Je lève les yeux vers les montagnes, vers nos alpes de neige, que Dieu les protège!

Martin Rose, Université de Neuchâtel

Une *Festschrift* est, me semble-t-il, une occasion toute particulière pour faire ce que la langue latine exprime, de manière extraordinaire, par "gratiam referre" : *rapporter* une attention. En 1979, Adrian Schenker a prêté attention à la thèse de doctorat d'un jeune Allemand, alors arrivé depuis peu en Suisse, comme assistant à l'Université de Zurich. Dans un bref article de treize pages,[1] il a renvoyé le lecteur pas moins de cinq fois à cette thèse, la qualifiant de manière très positive : "sorgfältige Erörterung und Darstellung."[2] Actuellement encore, après un quart de siècle, j'éprouve envers lui une vive gratitude pour avoir reconnu la qualité de ce travail. Que la présente contribution puisse être un signe d'amitié adressé à un collègue qui a toujours manifesté un intérêt sincère pour mes études et recherches!

Retournons à l'an 1979. Dans son article sur les éléments d'une religiosité populaire tels qu'ils se reflètent dans les textes de l'Ancien Testament, Adrian Schenker a esquissé, de manière admirablement succincte, un panorama très large de ces formes d'expression, présentes notamment dans les noms théophoriques, dans les rites funèbres et dans certaines fêtes cultuelles. L'énumération sommaire par laquelle se termine son article semble assez exhaustive, mais on peut tout de même ajouter un élément important : les montagnes. Elles exercent un charme très particulier, mais incontestable, et suscitent des sentiments religieux (ou pseudo-religieux?) chez les Hébreux, les Suisses et d'autres encore. Leurs connotations religieuses

---

[1] A. Schenker, "Elemente volkstümlicher Religion im Alten Testament", *Wiederentdeckung der Volksreligiosität* (éd. J. Baumgartner ; Regensburg : Friedrich Pustet, 1979) 11-23 ; réimpr. A. Schenker, *Text und Sinn im Alten Testament* (OBO 103 ; Freiburg/Schweiz : Universitätsverlag, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1991) 55-67.

[2] A. Schenker, "Elemente volkstümlicher Religion im Alten Testament", 18 (= A. Schenker, *Text und Sinn*, 62).

sont-elles acceptables pour les théologiens – ou “unannehmbar,” “unzulässig” und “verkehrt”?[3] Prenons l'exemple du Ps 121.

1. La Vulgate traduit : “Levavi oculos meos in montes unde veniet auxilium mihi.” Pour sa traduction de la Bible, Martin Luther a adopté la même construction syntaxique : “Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen, von welchen mir Hilfe kommt.” Cette compréhension de מֵאַיִן en tant que pronom relatif est très probablement fausse ;[4] elle n'est pratiquement plus attestée dans les commentaires et traductions récents.[5] Il faut plutôt y voir un pronom interrogatif, comme le fait, par exemple, la Bible de Jérusalem : “Je lève les yeux vers les montagnes : mon secours, d'où viendra-t-il?”

Même si cette traduction ne suppose plus – d'un point de vue grammatical – un lien *direct* entre “les montagnes” et le “secours,” il faut néanmoins chercher à comprendre le rapport entre ces deux phrases : celle qui mentionne les montagnes (v.1aβ) et celle qui demande secours (v.1b). Est-ce que la vue des montagnes fait naître chez le psalmiste un souci qui le conduirait à chercher de l'aide pour pouvoir en maîtriser les dangers? Lui font-elles peur, si bien qu'il demande le secours de Dieu?

Pourtant, les montagnes en Palestine ne sont pas comparables aux Alpes : elles ne connaissent ni avalanches, ni éboulements. Certains exégètes en dessinent néanmoins un tableau effrayant ; citons, par exemple, Artur Weiser : “Gebirge mit seinen abschüssigen Pfaden, Klüften und Schluchten, dem Versteck für wilde Tiere und Räuber.”[6] Pour illustrer les dangers d'un voyage,[7] les biblistes renvoient régulièrement à la parabole du Bon Samaritain (Luc 10), exemple d'un voyageur qui tombe entre les mains de voleurs.[8] Cependant, la situation décrite dans ce récit est bien spécifique, faisant allusion aux données particulières du désert de Juda, entre Jérusalem et Jéricho, région qui a toujours offert un refuge aux “outlaw” discriminés pour des raisons sociales, politiques ou religieuses. Il ne faudrait pas généraliser cette description pour imaginer les conditions d'un voyage. Certes, à l'époque du psalmiste, tout voyage faisait courir alors des dangers

---

[3] A. Schenker, “Elemente volkstümlicher Religion im Alten Testament”, 11 (= A. Schenker, *Text und Sinn*, 55).

[4] L'étude la plus nuancée est de la plume de J.T. Willis : “An Attempt to Decipher Psalm 121 :1b”, *CBQ* 52 (1990) 241-251.

[5] Cf. pourtant : *La bible* (éd. F. Boyer ; Paris : Bayard, Montréal : Médiaspaul, 2001), 1407.

[6] A. Weiser, *Die Psalmen* (ATD 14/15 ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1950, [6]1963) 514.

[7] Cf. aussi B. Willmes, *Jahwe – ein schlummernder Beschützer? Zur Exegese und zum theologischen Verständnis von Psalm 121* (BThSt 35 ; Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1998) 70 : “Berge, von denen her dem Reisenden Gefahr droht.”

[8] Cf., par ex., A. Deissler, *Le Livre des Psaumes*, vol. II (Paris : Beauchesne, 1968) 232.

considérables, mais je ne vois pas les arguments qui pourraient expliquer pourquoi le psalmiste a justement choisi les montagnes pour en parler. Car elles ne sont pas particulièrement dangereuses. Au contraire, une des voies principales de communication en Israël/Juda suivait à peu près la ligne de partage des eaux, sur les hauteurs des montagnes d'Ephraïm et de Juda.[9] On ne cherchait donc pas du tout à éviter les montagnes.

Un auteur qui, tout au début de son poème, se contente de faire une brève allusion aux montagnes, devrait choisir une compréhension généralement admise, partagée par tous ses auditeurs. Quelle est donc la connotation normale des "montagnes" dans les textes bibliques? Et peut-on éventuellement identifier "les montagnes" auxquelles pense le psalmiste?

2. Hans-Joachim Kraus, par exemple, imagine un Israélite qui, après avoir participé à un pèlerinage au Temple de Jérusalem, s'apprête maintenant à retourner chez lui. Se trouvant sur l'esplanade, le pèlerin promène son regard sur les montagnes qui entourent Jérusalem et qui dominent l'emplacement du Temple ("die Jerusalem umgeben und überragen"[10]). Il ne faut cependant pas en déduire un aspect impérativement négatif. Dans le Ps 125, qui appartient au même petit recueil des "chants des montées," le v.2 fait mention de cette donnée géographique pour en faire un symbole absolument positif :

> Jérusalem ! des montagnes l'entourent !
> Ainsi le SEIGNEUR entoure son peuple
> dès maintenant et pour toujours. (*TOB*)

Ce texte présente donc les montagnes entourant la ville de Jérusalem comme un immense rempart protecteur. Elles symbolisent une stabilité quasi éternelle (cf. aussi la formule "dès maintenant et pour toujours"). Ainsi, le Ps 125 ne favorise en rien l'image d'un pèlerin qui serait mû par un sentiment de peur vis-à-vis des montagnes entourant Jérusalem.

3. L'expression "lever les yeux" n'est-elle vraiment rien de plus qu'un équivalent poétique de "regarder"? La *Bible en français courant* traduit en effet : "Je regarde vers les montagnes." Je doute fort qu'une pareille compréhension banalisante rende vraiment justice à l'expression en hébreu. Certes, pour regarder les montagnes, il faut orienter son visage vers le haut, donc "lever" (נשׂא) les yeux. Cette compréhension purement physique ou corporelle ne suffit pourtant pas. Le mouvement inverse, "baisser les

---

[9] Cf. D.A. Dorsey, *The Roads and Highways of Ancient Israel* (Baltimore : John Hopkins University Press, 1991).

[10] H.-J. Kraus, *Psalmen* (BKAT XV/2 ; Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1961, ^{3}1966) 835.

yeux," dépeint aussi un sentiment. Si le psaume débute par "je lève les yeux," il annonce déjà une attente, il exprime une attitude d'attente. Le psalmiste donne à ses yeux une nouvelle orientation (אֶל!). Cette expression peut définir une attitude de *prière*. Chez nous, pour prier, on baisse les yeux et on les ferme. En Israël cependant, on "levait" les mains et les yeux vers le ciel. Car Dieu est dans le ciel, et on s'oriente vers lui, tout comme un enfant tourne les mains et les yeux vers ses parents quand il veut manifester et souligner un souhait ou une demande.

Le début du Ps 123 fournit une interprétation très claire de l'expression en question (une fois encore, il n'est donc pas nécessaire de quitter le petit recueil des "chants des montées") :

> J'ai levé les yeux vers toi
> qui siège dans les cieux :
> Oui, comme les yeux des esclaves
> vers la main de leurs maîtres,
> et les yeux d'une servante
> vers la main de sa maîtresse,
> ainsi nos yeux sont levés
> vers le SEIGNEUR notre Dieu,
> dans l'attente de sa pitié. (*TOB*)

Certes, dans l'original hébreu, on ne trouve pas un équivalent du mot "attente," mais cette traduction correspond tout de même bien au *sens* de ce texte. Je suppose une même attitude pour le Ps 121 : avec le regard empli d'une attente positive, le psalmiste "lève les yeux vers les montagnes." Elles sont pour les yeux une sorte de tremplin terrestre permettant de sauter jusqu'aux cieux de Dieu ou, pour le dire d'une manière plus neutre, elles sont les parties de la terre les plus proches du domaine de Dieu. La différence entre "lever les yeux vers les montagnes" (Ps 121) et "lever les yeux vers Dieu" (Ps 123) n'est pas tellement grande. Retenons donc cet aspect d'une connotation *positive* du terme "montagnes."

4. Parmi les montagnes, il y a celles qui ont un rapport *particulier* avec Dieu : les montagnes *saintes*. Citons le début du Ps 87 :

> Sa fondation sur les montagnes saintes,
> Yahvé la chérit,
> préférant les portes de Sion. (*BJ*)

Le pluriel "montagnes" (הַרְרֵי־קֹדֶשׁ ; *litt.* : montagnes de sainteté) a toujours étonné les exégètes, car la ville de Jérusalem ne se trouve "fondée" (יסד) que sur *une* colline. Il est probablement du même ordre que le pluriel אֱלֹהִים (Elohîm/Dieu), habituellement expliqué comme une forme grammaticale

qui a pour but d'indiquer une intensification ou une sorte d'abstraction. Par analogie, l'expression "*les* montagnes saintes" devrait indiquer "*la* montagne absolue," la montagne primitive ("Urberg"/"Urhügel") qui, la première, a surgi du chaos primordial. C'est elle qui fut "fondée" en premier et qui constitue ainsi le premier "fond" solide au milieu du chaos aquatique. Le Ps 87 aurait donc appliqué cette ancienne tradition mythique d'un "Urberg" au mont Sion de Jérusalem, emplacement du Temple de Yahvé.

Ce détour par le Ps 87, "psaume de Sion," suggère une interprétation différente pour les "montagnes" dont parle le Ps 121 : ce pluriel ne se référerait alors pas à une pluralité de montagnes (par ex. celles qui entourent la ville de Jérusalem), mais à *la* montagne *sainte*, *la* montagne ***absolue*** de la tradition judéenne.

Toujours à propos du *pluriel* הֶהָרִים, il faut citer aussi le Ps 133 : "C'est comme la rosée de l'Hermon, qui descend sur les montagnes de Sion" (v.3). D'un point de vue géographique et météorologique, cette description ne joue absolument pas, car les deux lieux sont distants de plus de 120 km. On a alors régulièrement proposé des améliorations conjecturales : צִיּוֹן serait à corriger, par exemple, en עִיּוֹן (Iyyôn/Iyyûn)[11] ou en une forme de צִיָּה ("sécheresse, terre aride").[12] Ce sont les problèmes *géographiques* que les exégètes ont voulu résoudre.[13] Mais l'Hermon est plus qu'une donnée topographique : sa tradition cultuelle est reflétée par l'appellation הַר בַּעַל הֶרְמוֹן (Jg 3,3) et attestée jusqu'à l'époque romaine durant laquelle le sanctuaire fut dédié au dieu Pan (aujourd'hui "Banyas"). A l'évocation de l'"Hermon" étaient associée des connotations clairement *mythologiques*. Ainsi, la "rosée de l'Hermon" serait mal interprétée si on la réduisait à sa composante météorologique (cf. aussi Dt 33,28). L'auteur du Ps 133 reprend des idées religieuses et des notions bien traditionnelles, mais souligne fermement qu'il faut désormais chercher la bénédiction divine à *Sion*. Le Temple de Jérusalem s'est ainsi "approprié" une tradition mythique, et je pense que ce n'est pas un hasard si nous retrouvons dans le Ps 133 aussi le *pluriel* "les montagnes" qui ne vise ici rien d'autre que *la* montagne *sainte*, l'emplacement du Temple.[14]

---

[11] Cf., par ex., H. Gunkel, *Die Psalmen* (HKAT II/2 ; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1926) 569.

[12] Proposition faite par H. Schmidt, *Die Psalmen* (HAT 15 ; Tübingen : J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1934) 236.

[13] Cf., par ex., H.-J. Kraus, *Psalmen*, 889 : "'auf die Berge Zions' ist topographisch unmöglich und auch im übersteigerten poetischen Stil ungereimt" ; K. Seybold, *Die Wallfahrtspsalmen* (BThSt 3 ; Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1978) 73 ; cf. aussi *Poetik der Psalmen* (Stuttgart : W. Kohlhammer, 2003), 500-501 : "Doch das ist eine schwer nachvollziehbare Vorstellung."

[14] En ce qui concerne cette compréhension de הֶהָרִים, cf. encore Ps 110,3 (app. crit.).

5. Revenons au Ps 121. Si l'on voit, dans son premier verset, une allusion à la "montagne sainte," l'emplacement du Temple, cela expliquerait facilement aussi le fait que l'auteur se sert immédiatement de l'article (ה) sans avoir préalablement désigné ce dont il va parler.[15] La seule montagne à laquelle des pèlerins pouvaient penser spontanément d'une manière "déterminée," était *Sion*, leur but : "Je lève les yeux vers *la* montagne," c'est-à-dire : "vers la montagne sainte, vers la seule qui constitue le but de mon pèlerinage, vers celle dont, enfin, je suis tout proche!"

Par là, je suppose évidemment un *Sitz im Leben* précis : le pèlerinage. D'autres exégètes ont situé le Ps 121 plutôt dans un contexte guerrier,[16] d'autres dans celui du retour des exilés à l'époque perse.[17] Les diverses contextualisations dépendent aussi de l'interprétation qu'on donne au terme מַעֲלוֹת dans le titre des psaumes 120-134. Je partage l'idée de ceux qui reconnaissent dans ce recueil un petit répertoire de chants rassemblés pour le pèlerinage : "cet ensemble dessine une courbe où chacun des psaumes correspond à une étape du pèlerinage, depuis la décision de ' monter ' à Jérusalem (Ps *120*) jusqu'au moment de repartir de la ville sainte (Ps *134*)."[18] En ce sens, Klaus Seybold parle d'un "*Vade mecum* mit Gebeten und Liedern," "eine Handreichung für Wallfahrer."[19]

Ce *Sitz im Leben* retenu pour la collection 120-134 ne détermine pourtant pas entièrement la provenance ni les matériaux poétiques de chaque psaume pris séparément. Quels sont les thèmes évoqués dans le Ps 121?

6. Le motif absolument prédominant est indiqué par la racine שמר, six fois attestée dans les huit versets du psaume. Yahvé est tout particulièrement un Dieu qui "garde" : il est quelqu'un qui "prend soin" de son fidèle ("Yahweh the minder"[20]) et le protège comme le fait un "bodyguard."[21] Cette

---

[15] Cet aspect a déjà été souligné par W.M.L. de Wette, *Commentar über die Psalmen* (1811, Heidelberg, J.C.B.Mohr, ⁴1836) 597 : "Der Dichter kannte nur diese Berge, sie waren ihm die Berge schlechthin."

[16] Par ex., S. de Muis, *Commentarius literalis et historicus in omnes psalmos Davidis* (Paris : M. & J. Henault, 1650) 733 ; E.F.K. Rosenmüller, *Scholia in Vetus Testamentum*, vol.IV/2 (Leipzig : J.A.Barth, 1802) 2525 : "carmen militare." Cf. récemment A.R. Ceresko, O.S.F.S., "Psalm 121 ; A Prayer of a Warrior?", *Bib* 70 (1989) 496-510.

[17] Cette compréhension se trouve déjà chez les Pères de l'Eglise (Origène, Théodoret, etc.) et est partagée par G.H.A. Ewald, *Die poetischen Bücher des Alten Bundes* (Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, vol.1, 1839) 196 : "Lieder [...] der in's Vaterland Rückkehrenden." Cf. récemment M.D. Goulder, "The Songs of Ascents and Nehemiah", *JSOT* 75 (1997) 43-58.

[18] M. Mannati, *Les Psaumes*, vol. I (Paris : Desclée De Brouwer, 1966) 74.

[19] K. Seybold, *Die Wallfahrtspsalmen*, 73; cf. aussi *Poetik der Psalmen*, 357

[20] Cf. P.R. Davies, "Yahweh as Minder", *OTE* 11/3 (1998), 427-437 ; 430 : "A minder is one who guards a client physically but also keeps an eye on him [...] and, of course, is supposed to be ever watchful."

conviction rythme[22] les vv.3-8. Pourquoi ces nombreuses répétitions? Pour faire taire toutes les peurs et tous les doutes? Ceux-ci ne sont pourtant pas du tout prépondérants dans ce texte et n'y trouvent aucune concrétisation. L'atmosphère dominante est différente : une profonde confiance. Au v.3, la négation אַל n'introduit pas un simple souhait, mais une ferme conviction portant sur ce qui ne pourrait jamais arriver : "il est totalement exclu qu'il laisse trébucher ton pied…!"[23] et le v.4 (avec לֹא) formule une "objektive Bestätigung" :[24] "Evidemment, il ne dort ni ne sommeille."

Le terme עֶזְרִי (vv.1 et 2) va dans le même sens : dans ce contexte, il ne désigne pas une intervention occasionnelle de la part de Dieu ("mon secours"), mais une protection continuelle ("mon aide"). L'accent porte non pas sur un Dieu-Sauveur, mais sur un Dieu-Protecteur. De même, l'"ombre" (צֵל ; v.5) n'est pas une métaphore pour une intervention de sauvetage, mais équivaut ici à un "title of the protecting God."[25]

7. Dans les images et les termes de ce psaume, une religiosité ("populaire") s'exprime, qui a ses équivalents probablement partout dans l'humanité. L'élément צֵל est bien attesté dans les noms propres du monde proche-oriental,[26] mais c'est surtout le verbe *'zr* ("aider") qui est "sehr verbreitet im semit. Onomastikon."[27]

On peut également mentionner, tout particulièrement, les brèves inscriptions sur les scarabées auxquelles l'égyptologue Etienne Drioton a consacré plusieurs études.[28] Gravées sur la face plane (pour ainsi dire sur le ventre de l'insecte), elles expriment la confiance en la protection divine : "Amon est ma protection," "Dieu est la protection de ma vie," etc. On y reconnaîtrait des manifestations magico-religieuses. Mais quelle religion ne connaît pas la pratique des amulettes, des phylactères, des porte-bonheur…?!

Ces inscriptions sur les scarabées, en effet, me semblent très proches du Ps 121, à la fois du point de vue de leur forme et de leur contenu. Le psaume se développe lui aussi en des phrases très brèves et simples ("in so

---

[21] P.R. Davies, "Yahweh as Minder", 430.

[22] Cf. L.C. Allen, *Psalms 101-150* (WBC ; Waco : Word Books, 1983) 154 : "repeated drumbeats of the message."

[23] Cf. Gesenius-Kautzsch, *Hebräische Grammatik* (Leipzig : F.C.W.Vogel, [27]1902) §107p (pp.316-317) et §109e (p.322).

[24] Gesenius-Kautzsch, *Hebräische Grammatik* §107p, note 1 (p.317).

[25] M. Dahood, S.J., *Psalms III : 101-150* (AB 17A ; New York : Doubleday, 1970) 201.

[26] Cf., par ex., P. Bordreuil, "'A l'ombre d'Elohim'. Le thème de l'ombre protectrice dans l'Ancien Orient et ses rapports avec 'L'Imago Dei'", *RHPR* 46 (1966) 368-391, surtout 375 ; E. Schwab, "צֵל", *TWAT* VI (1989) col.1041 (cf. col.1040).

[27] H.-J. Fabry, "עֵזֶר", *TWAT* VI (1989) col.19.

[28] Par ex., "Maximes relatives à l'amour pour les dieux", *Studia Biblica et Orientalia* (Analecta Biblica 12 ; Rome, 1959) 57-68.

einfachen Worten," "Wiederholung schlichter Worte"[29]), et on peut se poser la question de savoir si, primitivement, il ne se veut qu'une sorte de florilège, de recueil de succinctes expressions d'une piété bien traditionnelle. Ainsi, on ne serait certes pas en présence d'un credo, d'une confession de foi (officielle et "théologique"), mais plutôt d'une composition de manifestations traditionnelles de confiance.

8. Tout en supposant ainsi que le "matériel" du Ps 121 provienne de la religiosité populaire, j'exclus cependant catégoriquement que sa rédaction littéraire puisse avoir été faite par un simplet ou un inculte. On peut en effet constater que ce psaume se caractérise par une forme de composition extraordinaire : tel élément d'une ligne donnée est régulièrement repris au début de la ligne suivante. Dans la littérature exégétique, ce procédé littéraire a trouvé diverses appellations : Wilhelm Gesenius, en 1812, utilise le terme πλοκή ou ἐπιπλοκή (ce qui est tressé ou entrelacé) ;[30] Thomas Kelly Cheyne, en 1888, parle d'un "'fugue-like' parallelism" ;[31] Mitchel Dahood, en 1970, y reconnaît un "'stairlike' pattern" ;[32] la rhétorique moderne semble préférer la notion d'"anadiplôsis"[33] (ou "Terrace Pattern"[34]). Quelle que soit la terminologie choisie, cette forme poétique se trouve mentionnée dans toutes les études qui, de nos jours, proposent une analyse structurelle de ce psaume.[35]

On peut reconnaître un enchaînement parfaitement continu : une pensée est développée à partir de celle qui précède, à la façon des maillons d'une chaîne. Il n'y a pas de rupture, mais un développement de la pensée à petits pas, chaque pas s'enchaînant harmonieusement au précédent. Or, ce procédé ne concerne pas uniquement les vv.3-8, mais également les vv.1-2, eux aussi marqués par la même technique de reprise et répétition (עֶזְרִי) :

---

[29] H. Gunkel, *Die Psalmen*, 541.

[30] Repris aussi par W.M.L. de Wette, *Commentar über die Psalmen* (1811 ; ⁴1836) 31 ("Die einzig richtige Erklärung...") et F. Delitzsch, *Biblischer Commentar über die Psalmen* (Leipzig : Dörffling und Franke, ⁴1883) 780-781.

[31] T.K. Cheyne, *The Books of Psalms or The Praises of Israel* (London : Kegan Paul, Trench, & Co., 1888) 328.

[32] M. Dahood, S.J., *Psalms III : 101-150*, 199.

[33] Cf., par ex., H.-J. Kraus, *Psalmen*, p.XXI (Einleitung §4/3).

[34] Terminologie de R. Austerlitz (1958), cité par W.G.E. Watson, *Classical Hebrew poetry. A Guide to its Techniques* (JSOTSup 26 ; Sheffield : JSOT Press, 1984) 208.

[35] A.R. Ceresko, "Psalm 121 ; A Prayer of a Warrior?", 497 ("anadiplousis, i.e. the last word of the one verse is repeated at the beginning of the next verse") ; R. Michaud, *Les Psaumes. Adaptation de l'œuvre en trois volumes de Gianfranco Ravasi* (Montréal : Editions Paulines, Paris : Médiaspaul, 1993) 799 ; M. Girard, *Les psaumes redécouverts. De la structure au sens*, vol.III (Montréal : Bellarmin, 1994) 295 et 297 ("concaténation") ; B. Willmes, *Jahwe – ein schlummernder Beschützer?* 22.

l'allusion aux "montagnes" (c.-à-d. à la montagne sainte) prépare ainsi la mention de l'aide venant de Yahvé.

Par conséquent, je ne vois plus de raisons de penser que le psalmiste ait voulu exprimer une *opposition* entre les montagnes mentionnées au v.1, et la confiance en Yahvé exprimée au v.2. Il y a tout lieu de croire, au contraire, que les montagnes sont une sorte de "prélude" au thème de la protection divine ; elles sont un symbole de cette "aide" qui va être mentionnée explicitement au v.2. Les montagnes, en effet, ont une certaine dignité divine, et cela est tout particulièrement vrai pour "la montagne sainte," pour "*la* montagne absolue."

9. On pourrait cependant objecter que, dans certains passages bibliques, les montagnes ont une connotation massivement *négative*. Il s'agit là de textes appartenant au courant deutéronomiste. Citons, par exemple Dt 12,2-4 :[36]

> Vous abolirez tous les lieux où les peuples que vous dépossédez auront servi leurs dieux, sur les hautes montagnes, sur les collines, sous tout arbre verdoyant. Vous démolirez leurs autels, briserez leurs stèles ; leurs pieux sacrés, vous les brûlerez, les images sculptées de leurs dieux, vous les abattrez, et vous abolirez leur nom en ce lieu. A l'égard de Yahvé votre Dieu vous agirez autrement. (*BJ*)

De nombreux biblistes ont lu l'évocation des הָרִים dans le Ps 121 à la lumière de cette polémique deutéronomiste. On peut mentionner ici Martin Luther ("Est Antithesis in verbis istis..."[37]), Pius Drijvers[38] et beaucoup d'autres. Aujourd'hui pourtant, une exégèse historico-critique interdirait catégoriquement une telle interprétation. Car ni le Ps 121, ni d'ailleurs l'ensemble du recueil des "chants des montées," ne reflètent en un quelconque endroit une influence de la pensée deutéronomiste, ni n'attestent son vocabulaire particulier. Appartenant à une tradition religieuse très différente, le Ps 121 ne devrait plus être interprété d'après les critères deutéronomistes. Par conséquent, l'interprétation *négative* des "montagnes" (v.1) doit être définitivement abandonnée, me semble-t-il.

10. La "*Wiederentdeckung der Volksreligiosität*"[39] n'est pas un phénomène particulier aux années 70 du 20[e] siècle, car on la trouve déjà d'une certaine manière dans le romantisme allemand dont les sources remontent jusqu'au début du 18[e] siècle. Johann Gottfried Herder, par son ouvrage "Vom Geist

---

[36] Cf. M. Rose, *5. Mose* (ZBK 5.1 ; Zürich : TVZ, 1994) 18.

[37] Cf. son cours de 1532 et 1533 sur les "psaumes des montées", WA 40 III, 47.

[38] P. Drijvers, *Les Psaumes. Genres littéraires et thèmes doctrinaux* (LD 21 ; Paris : Cerf, 1958) 136 : "sanctuaires cananéens."

[39] Cf. ci-dessus note 1.

der Ebräischen Poesie" (1782-1783),[40] a influencé l'exégèse des Psaumes comme cela se voit dans le commentaire de Bernhard Duhm.[41] Mais si pour ce dernier le psautier s'inscrit dans une religiosité populaire, celle-ci est encore perçue comme une forme de religion seulement partiellement accomplie. Quand cinq ans après la parution du commentaire de Bernhard Duhm, Hermann Gunkel publie son exégèse d'une quarantaine de psaumes (*Ausgewählte Psalmen*, 1904), on voit au contraire d'emblée que la poésie populaire n'est plus assortie d'un jugement global négatif. Le but qu'il s'est fixé pour cette petite étude est de retracer la *piété* des psalmistes.[42] Dans son interprétation du Ps 121, par exemple, il note :

> Solche Psalmen mögen also arm sein an neuen Gedanken und geistreichen Wendungen [...]. Ihr Wert ist, daß sie in ganz einfachen Formen, aber mit zärtlicher Inbrunst sich immer wieder der Gemeinschaft mit Gott versichern. Und ebendarum sind sie ewig.[43]

Cette forme de piété authentique est toujours liée à la communauté religieuse, et dans ses travaux ultérieurs sur les genres littéraires des psaumes,[44] Hermann Gunkel a inlassablement insisté sur l'importance de cette "assise" première, sur le "Sitz im Leben" : "Hier tut man einen Blick in das innerste Leben der Religion."[45]

Le premier ouvrage qui, de manière explicite et programmatique, a entrepris d'appliquer à l'ensemble du Psautier les classifications proposées en 1904 par Hermann Gunkel, est le commentaire de Wilhelm Stärk (1911),[46] qui, d'ailleurs, ne présente pas les psaumes dans l'ordre canonique, mais

---

[40] Réimpr. dans : R. Smend éd., *Johann Gottfried Herder. Schriften zum Alten Testament* (Johann Gottfried Herder. Werke in zehn Bänden, vol.5 ; Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1993) 661-1308.

[41] B. Duhm, *Die Psalmen* (KHC XIV ; Freiburg i.B. etc. : J.C.B.Mohr [Paul Siebeck]), 1899.

[42] H. Gunkel, *Ausgewählte Psalmen* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, ^{4}1917) p.VII (Vorwort) : "Die Frömmigkeit der Psalmisten dem modernen Leser deutlich zu machen und ans Herz zu legen, das ist mein eigentliches Ziel gewesen."

[43] H. Gunkel, *Ausgewählte Psalmen*, (1904) 168 ; (^{4}1917) 191.

[44] Mentionnons, en particulier, son commentaire : H. Gunkel, *Die Psalmen* (HKAT II/2 ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1926), ainsi que son *Einleitung in die Psalmen* de 1933 (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, ^{2}1966).

[45] H. Gunkel, *Die Psalmen*, p.V (Vorwort) ; *ibd.* : "überreiche Fülle frommen Lebens ist in diesem Buche ausgebreitet" ; *Einleitung*, 10 : "...dem wirklichen Leben der Menschen entstammen und in ihm ihren Sitz haben."

[46] W. Stärk, *Lyrik (Psalmen, Hoheslied und Verwondtes)* (SAT III/1 ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1911) p.V (Vorwort) : "...geht also bewußt in den Bahnen..."

regroupés selon leurs genres littéraires.[47] L'exégète de Iéna attribue le Ps 121 aux "Trostgebete" et souligne son caractère populaire ("volkstümlich"), et ceci, bien entendu, dans le sens positif du terme.[48]

Cette mise en valeur d'une religiosité populaire fut certainement influencée aussi par la découverte des nombreux documents religieux de l'Egypte Ancienne et de la Mésopotamie. La "Religionsgeschichtliche Schule" a essayé de faire fructifier cet énorme élargissement des horizons aussi dans les différentes disciplines théologiques. Après la Première Guerre Mondiale pourtant, le rayonnement de cette "école" s'affaiblit très rapidement, écartée par la "théologie dialectique" qui manifestait une attitude plutôt critique par rapport aux notions telles que "religion" et "religiosité." Karl Barth rejette explicitement la "Herdersche Linie" représentée par "H. Gunkel am Ende des 19.Jahrhunderts" et, dans son utilisation des adjectifs "genial und kongenial," il formule une critique sur un ton un brin sarcastique.[49]

Du côté de l'exégèse catholique-romaine par contre, on salue très positivement "les précieuses intuitions de Gunkel."[50] On accentue l'importance des liens "entre la théologie et la piété,"[51] mais cette dernière n'est prise en compte que pour la pratique ecclésiale et cultuelle et ne concerne pas la religiosité populaire au sens large. Les résultats exégétiques de la recherche protestante sont repris dans cette seule optique cultuelle : "On est surpris de constater que cette attention prêtée au culte, dans le domaine exégétique, a été généralement le fait de savants non-catholiques," des "frères séparés."[52]

La religiosité populaire se trouve toujours dans une situation difficile, soit acceptée uniquement dans sa dimension ecclésiale et cultuelle, soit suspectée de ne pas respecter suffisamment l'altérité totale du Dieu de la tradition chrétienne.

---

47 Ce procédé d'abandonner l'ordre canonique des Psaumes est déjà attesté dans le commentaire de Rudolf Stier, *Siebzig ausgewählte Psalmen nach Ordnung und Zusammenhang ausgelegt*, 2 vol. (Halle : C.A.Schwetschke und Sohn, 1834 et 1836) vol.1, p.XI : "um unsre Hervorhebung des Inhaltes durch Zusammenrückung des Verwandten noch zu verstärken, ordnen wir den Psalter in folgende Klassen und Reihen…"

48 W. Stärk, *Lyrik*, 218 ("sinnige volkstümliche Poesie", "…deren schlichte Schönheit das würdigste Gewand für die innige Frömmigkeit des Beters sind"), 219 ("Das ist die schlichteste, natürlichste und darum so wirkungsvolle poetische Gestaltung der religiösen Wahrheit","ein volkstümliches Trostgebet").

49 K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, vol.I/2 : *Die Lehre vom Wort Gottes* (Zollikon : EBZ, 1938) 86 (cf. 546).

50 Cf., par ex., P. Drijvers, *Les Psaumes*, 8.

51 P. Drijvers, *Les Psaumes*, 9.

52 P. Drijvers, *Les Psaumes*, 8-9.

II. Reprenons le motif des "montagnes," présent dans les textes deutéronomistes comme dans les psaumes, mais avec une association d'idée opposée. La théologie deutéronomiste est marquée par une pensée "scrupuleuse" : elle veut éviter tout ce qui pourrait faire confondre la religion propre à Israël avec d'autres manifestations religieuses. C'est pourquoi elle se montre particulièrement hostile envers la religiosité populaire illustrée, entre autres, par les cultes rendus sur les collines et les montagnes. Le climat spirituel du Ps 121, en revanche, est tout autre. Il *reprend* des éléments cultuels largement répandus dans le monde du Proche-Orient ancien pour les *intégrer* à sa louange de Dieu : "créateur des cieux et de la terre" (v.2) - ce titre est, par exemple, loin d'être original, tout au contraire, il est plus ancien que l'existence d'Israël. Le psaume n'insiste pas sur l'histoire particulière qu'Israël a vécue avec son Dieu, il ne décrit pas un "profil" particulier de son Dieu. On peut bien imaginer qu'un autre peuple ait chanté la louange de *son* dieu en termes comparables. Le seul point qui marque la différence, c'est le *nom* de *Yahvé*, utilisé d'une manière très fréquente : cinq fois en huit versets. Le psalmiste a donc l'intention d'accentuer le nom de Yahvé ;[53] mais on ne peut pas en déduire qu'il use d'un ton polémique, dirigé contre tout ce qui ne s'appelle pas "Yahvé." Le psalmiste est certes convaincu de son Dieu Yahvé, mais il n'a pas besoin d'une polémique pour confirmer sa conviction. Il ne se sent pas obligé de créer une opposition radicale entre "la montagne absolue" de sa propre tradition et toutes les autres montagnes. Pour le culte rendu sur le mont Sion, "montagne de Dieu," il ne postule pas une *qualité* qui serait différente de toutes les autres formes cultuelles (au sens où il posséderait une qualité "tout autre") ; on devrait plutôt parler ici de la "forme *idéale*" de ce que toute religion a par ailleurs cherché.

> Aimons nos montagnes, notre Alpe de neige,
> Aimons nos campagnes, que Dieu les protège!
> Et chantons en chœur le pays romand,
> De tout notre cœur et tout simplement.

J'ai entendu des gens chanter du fond du cœur ce "Tout simplement" (ou "Pays Romand") ;[54] ce n'est pas une simple tradition, mais une réalité. Je n'ose plus me moquer d'un tel sentiment populaire et religieux. Bien sûr, étant marqué par une pensée profondément théologique, j'ai beaucoup de peine à comprendre et à vivre de tels sentiments populaires et religieux ;

---

[53] Cela vaut également pour l'ensemble du psautier, marqué par la plus grande fréquence du nom de Yahvé ; cf. H. Spieckermann, *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen* (FRLANT 148 ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1989) 285.

[54] Emile Jaques-Dalcroze (1865-1950). Cf. aussi le "Cantique suisse" (hymne national) : "Sur nos monts..."

mais j'accepte que, pour beaucoup de nos contemporains, les montagnes fassent naître des sentiments religieux – tout à fait comparables à la mention des "montagnes" dans le Ps 121. Personnellement, je préfère des cultes célébrés dans une église ; mais j'accepte le fait que beaucoup de gens préfèrent un culte en plein air, dans la nature, sur une colline, pour ainsi dire sur un "haut lieu cananéen." C'est un fait avéré que beaucoup de nos contemporains hésitent à passer le seuil d'une église.

Accepter le langage de la piété populaire ne devrait pourtant pas se réduire à une pure technique missionnaire, à une façon superficielle d'attirer du monde. Cela peut fonctionner un certain temps, par exemple si l'on quitte la chaire de l'église pour prêcher à partir d'un tonneau de bière dans les rues de Zurich, de Fribourg ou de Neuchâtel. Il est possible en effet de manifester publiquement une attitude d'ouverture sans être véritablement ouvert aux sentiments de la piété populaire. Les techniques missionnaires peuvent être très modernes, inspirées par les méthodes des "public-relations," mais à la longue, les gens sentiront la différence entre une "*technique* ouverte" et une véritable "ouverture de *cœur*."

12. "Die Schwierigkeit für die richtige Einschätzung solcher Elemente der Volksreligion im Alten Testament liegt natürlich in dem sich entwickelnden und sich ändernden JHWH-Glauben, der nicht zu allen Zeiten dasselbe tolerierte und dasselbe ausschloß."[55] Juste! Nous avons vu que, par exemple, l'attitude vis-à-vis des sentiments religieux suscités par les "montagnes" n'était pas toujours et partout la même dans l'Ancien Israël (et, d'ailleurs, durant l'histoire de l'Eglise non plus).

Et comment peut-on arriver à une évaluation correcte ("richtige Einschätzung")? – Avec une clarté méthodologique pour laquelle j'ai beaucoup d'admiration, Adrian Schenker donne deux orientations : premièrement l'auteur devrait indiquer ses présupposés herméneutiques, deuxièmement il devrait donner des définitions précises concernant sa compréhension des termes fondamentaux. Concernant le premier point, Adrian Schenker souligne clairement le *contexte* de ses considérations sur la religiosité populaire : "In diesem vorliegenden Band ist der Begriff der Volksreligion eine *theologische* Kategorie."[56] Ce n'est donc pas un historien des religions qui, dans cet article, va donner une description de quelques phénomènes religieux de l'Ancien Israël, mais un *théologien* qui, ensuite, ne manque pas de préciser ce que signifie pour lui une compréhension *théologique* de la religiosité populaire. L'auteur ne retient que celles parmi les "volkstümlichen Formen religiösen Lebens und religiöser Kultur" qui ne sont pas condam-

[55] A. Schenker, "Elemente volkstümlicher Religion im Alten Testament", 11 (cf. ci-dessus note 1), (= A. Schenker, *Text und Sinn*, 55).

[56] A. Schenker, "Elemente volkstümlicher Religion im Alten Testament", 11 (= A. Schenker, *Text und Sinn*, 55).

nées ("verworfen") par les "offiziellen, allgemein anerkannten Vertreter der Religionsgemeinschaft" ; les autres en revanche, qui sont "klar und in aller Form als *unannehmbar* erklärt [...], fallen nicht mehr unter den *theologischen* Begriff der Volksreligion, sondern unter denjenigen des Unglaubens oder verkehrten Glaubens."[57]

L'exégète doit admettre qu'en ce qui concerne des "anerkannten Instanzen der Gemeinschaft der JHWH-Gläubigen," les textes de l'Ancien Testament en donnent une image "nur in nebelhaften Umrissen." Néanmoins, par définition, le verdict donné par ces "Vertreter des offiziellen JHWH-Glaubens" est indispensable ("der Prüfstein"!) pour l'évaluation théologique des phénomènes religieux en Ancien Israël.[58] Ce qui, dans cette perspective, fait autorité ("maßgeblich") est l'orientation religieuse défendue par les milieux sacerdotaux ou "théologiques."[59]

Ainsi, pour son évaluation théologique, Adrian Schenker souhaite obtenir des distinctions claires et nettes,[60] et personnellement, je partagerais ce souhait. Cependant, le réel est plutôt marqué par des ambiguïtés et des amalgames, et ceci également dans le domaine religieux (et ecclésiastique) – mon collègue de Fribourg le sait lui aussi très bien. Dans nos considérations sur les risques d'une éventuelle dérive de la religiosité, nous mettons probablement les accents d'une manière différente. Adrian Schenker donne un poids déterminant aux milieux "théologiques" et aux "instances officielles," tandis que moi, je suis moins convaincu que les théologiens et les "officiels" prennent toujours de bonnes décisions, celles qu'il faut retenir pour nos évaluations théologiques. J'ai défendu l'idée d'un *dialogue* entre théologie savante et religiosité populaire (et la défendrais encore) : "Beide, Schultheologie und Volksfrömmigkeit, sind auf 'challenge and response' angewiesen."[61] Je n'envisage pas ce dialogue au sens de "*anything* goes." Les partenaires du dialogue devraient être très clairs et décidés sur leurs positions et réponses – tout en étant conscients, avec une certaine modestie, que leurs prises de position (certes fermes et déterminées!) ne sont que des

---

[57] A. Schenker, "Elemente volkstümlicher Religion im Alten Testament", 11 (= A. Schenker, *Text und Sinn*, 55). Pour cette compréhension *théologique* de la "Volksfrömmigkeit", Adrian Schenker (p. 62 note 3) renvoie à J.-M.R. Tillard, "Le 'sensus fidelium'. Réflexion théologique", *Foi populaire Foi savante* (Cogitatio fidei 87 ; Paris : Cerf, 1976) 33-34.

[58] A. Schenker, "Elemente volkstümlicher Religion im Alten Testament", 12 (= A. Schenker, *Text und Sinn*, 56).

[59] "Religion in den priesterlichen oder 'theologischen', d. h. in den offiziellen, maßgeblichen Kreisen" : A. Schenker, "Elemente volkstümlicher Religion im Alten Testament", 18 note 3 (= A. Schenker, *Text und Sinn*, 62 note 3).

[60] A. Schenker, "Elemente volkstümlicher Religion im Alten Testament", 11 (= A. Schenker, *Text und Sinn*, 55) : "Unterscheidung", "Trennungslinie", etc.

[61] M. Rose, "Schultheologie und Volksfrömmigkeit. Paradigmen eines alten Streites", *Wort und Dienst* 13 (1975) 85-104.

décisions avant-dernières, laissant la décision *ultime* à la *providentia Dei*. Le "Föifliber"[62] ne porte-il pas l'inscription "*Dominus providebit*" ?

[62] Terme en Suisse alémanique pour la pièce de monnaie de cinq francs.

Die Darbringung der *näfäsch* in Jes 58,3-12

Thomas Staubli
Universität Fribourg

1. Problemstellung

Die vorherrschende Exegese Tritojesajas (IIIJes) konzentriert sich fast ausschliesslich auf Fragen der Redaktionskritik – angesichts der Fülle an Publikationen mit erstaunlich bescheidenen Ergebnissen.[1] Die Frage, was uns

[1] Ältere Exegeten sahen in IIIJes einen einzelnen Propheten und datierten ihn kurz nach 515 (Elliger), ins 5. Jh. (?; Volz), nachexilisch (Fohrer), zeitgenössisch zu Haggai und Sacharja (Soggin), um 530 (Westermann), frühnachexilisch (Pausitsch; Hanson); vgl. B. Schramm, *The Opponents of Third Isaiah* (JSOTSup 193; London: Sheffield Academic Press, 1995) 16-20. – Nach K. Koenen, *Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie* (WMANT 62; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1990) besteht IIIJes aus einer Grundschicht (47,14-19*; 58,3-12; 59,1-4.9-15a*; 60,1-18*; 61,1-4*.5-6; 62,1-7.8-9*.10-12; 65,16b-24; 66,7-9.10-14a) und einer Redaktionsschicht. Die Grundschicht, zu der auch Jes 58,3-12 gehöre, sei zwischen 520 und 515 v. Chr. parallel zu den in Hag 1,9 und Sach 1,12 erzählten Ereignissen und in polemischer Auseinandersetzung damit (vgl. Jes 66,1f.) entstanden. IIIJes sei 61,1-4 und 62,1-7 zufolge ein Mensch, der sich von JHWH gesandt wusste, gewesen. Er sei selber ein Schüler IIJes' gewesen und habe seinen Lehrer angesichts der Heilsverzögerung aktualisiert. Dabei kontrastiere er Sünde und Heil mit Hilfe von Metaphern wie Licht und Finsternis so stark, dass er als Wegbereiter der Apokalyptik mit ihrer Zwei-Äonen-Lehre anzusehen sei. – Nach O. H. Steck, *Studien zu Tritojesaja* (BZAW 203; Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1991) 177-186.279 gehört Jes 58 zur vorletzten einer ganzen Reihe von Jes-Redaktionen. Ihr Thema seien Verheissungen an die Jerusalemer. Sie sei wohl in hellenistischer Zeit, zwischen der Heimkehrerredaktion und der Schlussredaktion (Ende 4. Jh./Anfang 3. Jh. v. Chr.) als schriftgelehrte Tradentenprophetie entstanden. – U. Berges, *Das Buch Jesaja* (HBS 16; Freiburg: Herder, 1998) greift auf Steck zurück, rechnet aber mit einem Abschluss des Jes-Buches rund hundert Jahre früher. – W. Lau, *Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56-66. Eine Untersuchung zu den literarischen Bezügen in den letzten elf Kapiteln des Jesajabuches* (BZAW 225; Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1994) spricht im Gegensatz zu Koenen und Steck nicht von Redaktoren, sondern von Tradenten, die im Musivstil als Autoren, aber gleichzeitig auch als Wegbereiter späterer Schreiber, Übersetzer und Schriftgelehrter tätig gewesen seien (vgl. bes. S. 14f. und Anm. 58). Ihmzufolge gab es drei Tradentenkreise. Die Fastenperikope gehöre zum Tradentenkreis III (59,1-21*; 56,9-12.57,1-2; 58,1-14*), der sich mit sozialen Auseinandersetzungen befasst habe, sich strikt gegen

IIIJes denn inhaltlich zu sagen hat, geriet dabei ins Hintertreffen. Am Beispiel der berühmten Fastenperikope (Jes 58,3-12)[2] möchte ich einen kleinen Beitrag zum Abbau des Defizites leisten.

> **3** „Warum fasten wir und du siehst es nicht, unterdrücken unsere נפש und du bemerkst es nicht?"
> Siehe, am Tag eures Fastens geht ihr Geschäften nach und beutet all eure Arbeiter aus.
> **4** Siehe, zu Streit und Zank fastet ihr und zum Schlagen mit unrechter Faust. Ihr fastet heute nicht so, dass ihr eure Stimme in der Höhe hören lasst.

---

schöpfungstheologische Argumente verwahrte und häufiger als andere Tradenten auf die Ketubim Bezug nehme. Unter Redaktoren habe man im Gegensatz zu den Tradenten nur Kompilatoren der vorliegenden Tradentenmaterialen zu verstehen, die inhaltlich nichts Neues hinzufügt und nur sehr sparsam in den Text eingegriffen hätten. Zeitlich legt sich Lau nicht fest. – Nach P.A. Smith, *Rhetoric and Redaction in Trito-Isaiah. The Structure, Growth and Authorship of Isaiah 56-66* (VTSup 57; Leiden-New York-Köln: E.J. Brill, 1995), der aufgrund rhetorischer und stilistischer Beobachtungen vor der Zerstückelung des Textes in zu kleine Einheiten warnt, liegt in Jes 60,1-63,6 die Kernüberlieferung eines ab 538 v. Chr. wirkenden, frühnachexilischen Autors (IIIJes 1) vor, an der ein zweiter Autor (IIIJes 2) bis zur Vollendung des zweiten Tempels 515 v. Chr. fortgeschrieben habe. Diesem sei der verbleibende Text ohne 63,7-64,11 (einem exilischen Klagelied) und 66,18-24 (einem späteren Zusatz) zuzuschreiben. – P. Höffken, *Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66* (NSK-AT 18/2; Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1998) 16-26 sieht in Kap. 60-62 den ältesten Kern IIIJes', an den sich zuerst Kap. 56-59, später dann 63-66 anlagern. Die Texte seien nach 450 (Mauerbau Nehemias), vielleicht aber auch schon nach 520 (Stadt- und Tempelbau) entstanden. – K. Baltzer, *Deuterojesaja* (KAT X/2; Gütersloh: Gütersloher Verlag, 1999) 22 stellt das Verhältnis zwischen IIJes und IIIJes grundsätzlich zur Diskussion. Er tönt die Möglichkeit an, dass IIIJes ursprünglicher ist und unterstreicht die Unterschiede im Verständnis des Kults und im Verhältnis zu den Fremden. – Ähnlich argumentiert L. Ruszkowski, *Volk und Gemeinde im Wandel. Eine Untersuchung zu Jesaja 56-66* (FRLANT 191; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000) 11-21, wobei er wie Lau den Fortschreibungsprozess heraushebt, aber diesem gegenüber die prophetische Qualität, der sich in IIIJes zu Wort meldenden Schriftgelehrten herausstreicht. – H.-W. Jüngling favorisiert in E. Zenger, *Einleitung in das Alte Testament* (Studienbücher Theologie 1,1; Stuttgart: Kohlhammer, 2004, 5. Aufl.) 445f die Hypothese von Sweeney, die dem oben bei Höffken erwähnten Modell entspricht. Vergleicht man seine Zusammenfassung der Forschungsresultate mit jener von O. Kaiser, *Grundriss der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments. Band 2: Die prophetischen Werke.* Mit einem Beitrag von Karl-Friedrich Pohlmann (Gütersloh: Gütersloher Verlag, 1994) 65f, so kann kaum von einem Forschungsfortschritt in den dazwischenliegenden zehn Jahren gesprochen werden. – Als Fazit im Sinne eines grössten gemeinsamen Nenners könnte man festhalten: IIIJes ist das Produkt von Tradenten, die vielleicht und/oder teilweise als Schüler IIJes' zu verstehen sind, am Ende der Prophetie im Übergang zur Apokalyptik und mit teilweise fliessendem Übergang zum sog. Autor-Schreiber-Stadium (vgl. dazu E. Tov, *Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik* [Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer, 1997] 154ff.) des Jesajabuches, zwischen dem ausgehenden 6. und beginnenden 3. Jh. v. Chr.

[2] Zur Abgrenzung siehe K. Koenen, *Ethik und Eschatologie*, 88ff.

> **5** Ist so ein Fasten, das ich erwähle: ein Tag, an dem der Mensch seine נפש unterdrückt?
> Ist es, wie ein Schilfhalm seinen Kopf zu beugen und sich in Sack und Asche zu betten?
> Nennst du das „Fasten" und „Tag des Wohlgefallens JHWHs"?
> **6** Ist nicht dies ein Fasten, das ich erwähle:
> Fesseln des Unrechts zu öffnen, Bänder des Jochs zu lösen
> und Schuldsklaven als Freie zu entlassen, und wenn ihr jedes Joch zerbrecht?
> **7** Ist es nicht, dein Brot dem Hungernden zu brechen, und wenn du Arme, Obdachlose in dein Haus bringst,
> einen Nackten bedeckst, sooft du einen siehst, und du dich vor deiner eigenen Verwandtschaft nicht verbirgst?
> *8 Dann wird dein Licht hervorbrechen wie der Morgenstrahl, und deine Heilung wird schnell wachsen.*
> *Und dein Heil wird vor dich kommen, und die Herrlichkeit JHWHs wird dich sammeln.*
> *9 Dann wirst du rufen und JHWH wird antworten, wirst du um Hilfe schreien und er wird sagen: Hier bin ich!*
> Wenn du entfernst das Joch aus deiner Mitte, mit dem Finger anzuschwärzen und Falsches zu reden,
> **10** und du hingibst dem Hungernden deine נפש und (damit) eine נפש, eine unterdrückte, sättigst,
> *dann wird leuchten in der Dunkelheit dein Licht und deine Finsternis wie der Mittag.*
> *11 Und JHWH wird dich fortwährend führen, und er wird deine נפש mit Bonbons (alt.: im Ödland) sättigen*
> *und deinen Körper stärken, und du wirst wie ein saftiger Garten sein*
> *und wie ein Quell mit Wasser, dessen Wasser nicht trügen.*
> **12** Und uralte Trümmer werden von dir aufgebaut werden, Fundamente von Generationen wirst du errichten.
> Und gerufen wird zu dir: „Risseflicker", „Ruinenerneuerer!"

Ich beginne, dem Beispiel des Jubilars folgend, mit einer textkritischen Beobachtung. S liest in v. 10 לחם statt נפש. Es ist *opinio communis*, dass es sich dabei um eine *lectio facilior* handelt. Dies geht aus 𝔊 hervor, wo die ungewöhnliche Wendung καὶ δῷς πεινῶντι τὸν ἄρτον ἐκ ψυχῆς σου eindeutig darauf hinweist, dass den Übersetzenden das Wort נפש vorlag. Die 𝔊-Version spricht auch gegen die häufig vertretene Ansicht, dass נפש hier nur schwach, d.h. im Sinne eines Reflexivpronomens zu verstehen sei. Der Ausdruck ἐκ ψυχῆς ruft zunächst die häufigen deuteronomischen Aufforderungen in Erinnerung, Gott aus dem innersten Bedürfnis heraus (ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς) zu lieben (Dtn 4,29; 6,5; 10,12; 11,13; 26,16; 30,2.6.10; Jos 23,14; 2Chr 15,12.15; 31,21). Ezechiel verwünscht die Ammoniter,

wegen ihrer abgrundtiefen (ἐκ ψυχῆς) Schadenfreude über den Untergang Judas (Ez 25,6) und die Philister wegen ihrer Rache aus tiefster (ἐκ ψυχῆς) Verachtung gegenüber Juda (Ez 25,15). Im gegenseitigen Beistandsvertrag, den Judas Makkabäus mit den Römern schliesst, verpflichten sich die Römer nach der Version des ersten Makkabäerbuches Seite an Seite mit dem Volk der Judäer, zu kämpfen, falls es in einen Krieg verwickelt wird, und zwar mit voller Überzeugung (ἐκ ψυχῆς; 1Makk 8,27). Auffälligerweise fehlt dieser Ausdruck in jenem Passus des Vertrags, der das Volk der Judäer verpflichtet, im Kriegsfalle den Römern beizustehen (1Makk 8,25). Es geht also jedesmal um besonders intensive Hingabe aus innerster Überzeugung heraus, und zwar sowohl in positiver wie in negativer Hinsicht, wobei letztere die Ausnahme bleibt. Die 𝔊-Version unserer Stelle lautet demnach in deutscher Übersetzung: „Wenn du… dem Hungrigen aus deinem innersten Bedürfnis heraus das Brot gibst.“[3] 𝔊 versuchte also den Sinn des schwierigen hebräischen Ausdruck נפשך (Hifil) פוק einerseits konkret interpretierend mit Hilfe des Zusatzes τὸν ἄρτον und andererseits durch Angleichung des vorliegenden Ausdrucks נפשך an die bekannten deuteronomistischen Formeln der Gottesliebe für die griechische Leserschaft verständlicher zu machen. Einen anderen Weg schlägt der Targum unter strenger Wahrung des Chiasmus ein, indem er gewissermassen psychologisierend die Hingabe der eigenen נפש als ein Entbrennen für den Hungrigen interpretiert, das dann Bedingung dafür wäre, dass der Hungrige später gesättigt wird: ותתפח קדם כפנא נפשך.[4]

Haben die Lesenden des hebräischen Textes automatisch an das Teilen von Brot gedacht, wenn vom Teilhabenlassen an der eigenen נפש die Rede war? Haben sie damit das Moment der Empathie auszudrücken versucht, das der Diakonie vorausgeht? Liegt mit dem נפש-Chiasmus in Jes 58,10 nur ein raffiniertes Wortspiel vor? Der Verdacht bleibt, dass die auffällige Formulierung auf eine bestimmte Vorstellung zurückgeht, die mit diesen weniger widerständigen Interpretationen noch nicht erfasst ist. Aber auf welche?

---

[3] Keine der gängigen deutschen Übersetzungen folgt 𝔊. EÜ und Elberfelder übersetzen mit 𝔖 und nicht mit 𝔊, wenn es bei ihnen heisst: „Wenn du…dem Hungrigen dein Brot (dar)reichst“. Ähnlich die Gute Nachricht: „Wenn ihr den Hungernden zu essen gebt“. Luther übersetzt in eigenwillig spiritualisierender Weise mit 𝔐: „Wenn du… den Hungrigen dein Herz finden lässt…“ Nahe an 𝔐 bleiben dagegen Buber/Rosenzweig: „Reichst dem Hungernden dein eignes Seelenbegehr…“

[4] „If your soul is kindled before the hungry.“ B.D. Chilton, *The Isaiah Targum. Introduction, Translation, Apparatus and Notes* (The Aramaic Bible Vol. II; Edinburgh: Clark, 1987) 113.

2. Binnenbiblische Beobachtungen

Zur Beantwortung der Frage müssen wir uns die genaue Semantik des Wortes נפש im vorliegenden Kontext vor Augen führen. Die Thematik des Fastens beginnt in v.3 mit einer als *parallelismus membrorum* gestalteten Frage: Parallel zum Verb צום steht der im Zusammenhang mit dem Versöhnungstag wichtige P-Fachterminus für „fasten", ענה נפש (vgl. bes. Lev 16,29.31; 23,27.32; Num 29,7; ferner Ps 35,13 und *PsSal* 3,8).

> Lev 16,29-31:
> **A** Und es sei für euch eine ewige Satzung: Im siebten Monat, am zehnten des Monats,
> **B** sollt ihr eure נפש unterdrücken (ענה).
> **C** Und keine Arbeit sollt ihr verrichten, ob Einheimischer oder Fremder, Fremder in eurer Mitte.
> **X** Denn an diesem Tag werdet ihr entsühnt, damit ihr rein seid. Von all euren Sünden werdet ihr vor dem Angesicht JHWHs gereinigt werden.
> **C'** Ein Sabbat aller Sabbate soll es euch sein.
> **B'** Und ihr sollt eure נפש unterdrücken (ענה).
> **A'** Eine ewige Satzung.

Fasten bedeutet in erster Linie „nichts essen". Daher ist das Wort נפש hier in seiner Grundbedeutung „Kehle, Rachen, Schlund" durchaus richtig verstanden. Der Begriff נפש erscheint innerhalb der Perikope noch vier weitere Male. In v. 5 wird die Ausgangsfrage durch den göttlichen Sprecher variierend wiederholt. In v. 10 erscheint das Wort gleich zwei Mal, und zwar chiastisch eingemittet als Sinnspitze der ganzen Argumentation, wobei auch der Begriff ענה vom ersten Mal wieder aufgenommen wird. Der Ausdruck נפש (Hifil) שבע setzt wiederum die Vorstellung der zu sättigenden Kehle voraus.[5] Die an den zentralen Bedingungssatz (9b.10a; im Text unterstrichen) geknüpften Heilsaussagen umrahmen den Vers und mitten ihn zusätzlich ein (8-9a.10b-11; im Text *kursiv*). In diesem Zusammenhang taucht das Wort in v.11 ein fünftes und letztes Mal auf: JHWH selber wird die נפש der Wohltäter mit Bonbons[6] verwöhnen. Nochmals evoziert die Metapher das ganz konkrete Verständnis der נפש als Kehle. נפש muss somit an mindestens vier der fünf Stellen innerhalb der Perikope mit „Kehle", „Rachen" oder „Schlund" wiedergegeben werden. Es fällt auf, dass 𝔊 das Wort נפש an allen fünf Stellen getreulich mit ψυχή wiedergibt, ganz im

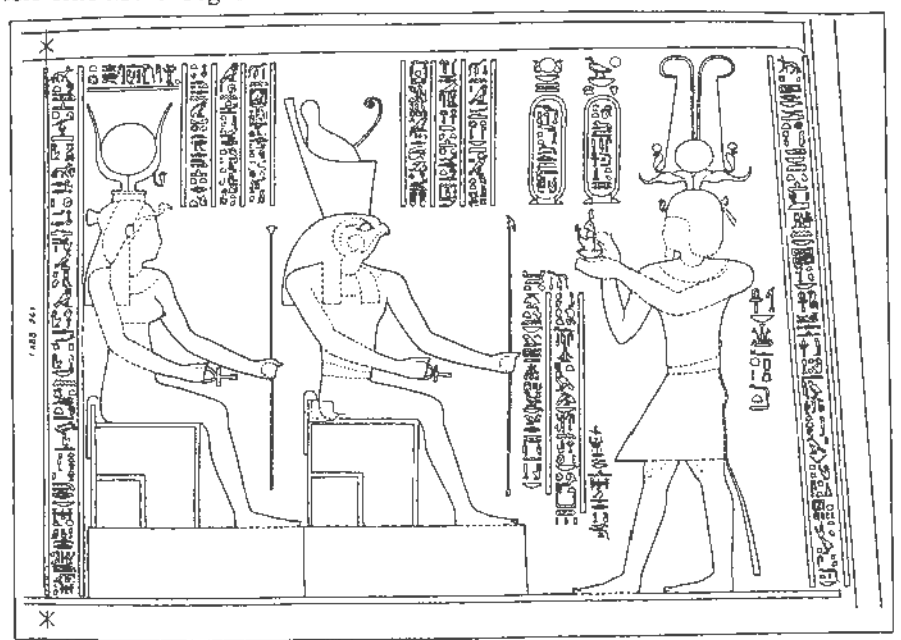
[5] So schon H. Seebass, „נפש", *TWAT* V,539.

[6] Diese Übersetzung versucht nebst dem von K. Koenen, „Textkritische Anmerkungen zu schwierigen Stellen im Tritojesajabuch", *Bib* 69 (1988) 564f. vermuteten Sinn des *hapax legomenons* צחצחות (<צחה „glänzen") auch dessen reduplizierenden Klang zu übertragen.

Gegensatz etwa zu modernen deutschen Bibelübersetzung, wo das Wort zugunsten anderer idiomatischer Wendungen vollständig verschwindet und somit als textliches Schlüsselwort und erst recht als Realität, auf die der Text verweist, unsichtbar wird. Wenn dieser enge Zusammenhang gegeben ist, dann muss der Ausdruck נפשך (Hifil) פוק, mit „eine Kehle darbringen" übersetzt werden. Wie ist diese Wendung zu verstehen?

3. Altorientalischer Kontext

An diesem Punkt kann uns die ägyptische Kultsprache ein Stück weiterhelfen. Am grossen Pylon des Isistempels in Philä findet sich auf der Nordseite des Westturmes in der oberen Reihe auf der westlichen Darstellung die Szene, wie der Pharao, es ist Ptolemäus XIII. (51-30 v. Chr.), Horus und Isis eine *M3ʿt*-Figur darreicht:[7]



Dieselbe Szene findet sich am grossen Pylon in Variationen noch fünf weitere Male, ein zweites Mal an Horus gerichtet, zwei Mal an Amun, und je einmal an Schu und Osiris[8], ausserdem am Mammisi von Philä.[9] Die abge-

[7] H. Junker, *Der grosse Pylon des Tempels der Isis in Philä* (Wien: Rudolf M. Rohrer, 1958) 48, Abb. 23.

[8] An Amun (Ostturm, Nordseite, obere Reihe, östliche Darstellung) mit den Worten „Nimm dir die *M3ʿt*, die vor dich gebracht wird, deine grosse Tochter, die du liebst. Nimm sie an deinen **Hals**, vereinige sie mit deiner Gestalt, es jubelt deine Majestät bei

bildete Szene ist von allen die theologisch komplexeste und für uns interessanteste. Die Beischrift lautet[10]:

> *[Überschrift über beiden Zeilen zwischen Pharao und Horus]*
> Spruch: Die *M;'t* darreichen und sprechen:
> *[Linke Zeile, näher bei Horus]*
> „Deine *šfj.t* sei dir, o Falke, mit geheimer Geburt,
> deine grosse Tochter, die deine Majestät liebt.
> *[Mittlere und rechte Zeile, direkt unterhalb der M;'t-Figur]*
> Diese deine Kehle (*qbb.t*), die zu deinem Schutz sich niederliess,
> sie ist als *M;'t* erhöht auf deinem Haupte,
> die Speiseröhre (*tp" t-wḏ t-k;w*), die Speisen zu deiner Gestalt sendet,
> nimmer weicht sie von Deiner Majestät."
> *[Lange Zeile rechts vom König]*
> Worte des Königs an Horus: „Ich komme zu dir, o du von Edfu, du Buntgefiederter
> Herr der Wahrheit, der sich über die Wahrheit freut,
> Ich bringe dir deine Kehle (*ḫḫ*), durch die du lebst.

---

ihrem Anblick" (38); an Schu (Mitteltor, Nordseite, Türsturz, vierte Darstellung von Westen) mit dem Beitext: „Darreichen der *M;'t* an seinen Vater, damit er mit Leben beschenkt werde" (138) und den Worten: „Ich gebe dir alles Leben und Wohlsein" (138); ein weiteres Mal an Amun (Westturm, Tor, Südseite, westlicher Pfosten, obere Darstellung) mit der Beischrift: „Darreichen der *M;'t* an ihren Herrn: 'Bringe das Leben an deine Nase'" (187); ein weiteres Mal an Horus (Westturm, Tor, Nordseite, Türsturz, erste Darstellung von Westen) mit der Beischrift: „Das Bild der Wahrheit darreichen und sprechen 'Deine *M;'t* sei dir, die vor deinem Angesicht bleibt, bei deren Anblick dein Herz jubelt" (205); an Osiris (Westturm, Tor, Nordseite, Türsturz, vierte Darstellung von Westen) mit der Beischrift: „Das Bild der *M;'t* darreichen und sprechen: 'Deine *M;'t* sei dir, die vor deinem Angesicht bleibt, bei deren Anblick sich dein Herz freut'" (209).

9 H. Junker/E. Winter, *Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philä* (Wien: Hermann Böhlaus Nachf., 1965): Ptolemäus VIII. opfert eine *M;'t.* an die thebanische Triade mit den Worten: „Die grosse **Kehle** (*mr.t* ?), die du liebst, sie liebt dich und du freust dich über sie immerdar" (59); an Thot von Pnubs mit den Worten: „Nimm dir die (*M;'t.*?) die du liebst, und freue dich über sie immerdar" (69); an Amun mit den Worten: „Nimm dir die *M;'t.*, deine Tochter, die du liebst, sie soll nicht von dir weichen" (85); Ptolemäus VI. opfert eine Maat an Chnum mit der Beischrift: „Darreichen der *M;'t.* an seinen Vater, damit er mit Leben beschenkt sei" (139); Tiberius opfert eine *M;'t.* an die thebanische Triade mit der Beischrift: „Eine Maat reichen und rezitieren: 'Nimm dir diese *M;'t.*, die du liebst, deine Tochter, nicht weiche sie von dir'" (179); an Thot mit den Worten: „Nimm dir die *M;'t.*, um dein Herz zu erfreuen, denn sie ist die **Nahrung** deiner Majestät immerdar" (331); der König opfert *M;'t.* an Osiris, Isis, Nephthys und Harendotes mit der Beischrift: „Darreichen der *M;'t.* " (153); Augustus opfert Maat an Amun mit den Worten: „Nimm dir die *M;'t.*, um dein Herz zu erfreuen, diese deine Meret, die nicht von dir weicht. Die **Speiseröhre** ist vor dir alle Tage, dass du immerdar durch sie lebest" (293).

10 H. Junker/E. Winter, *Das Geburtshaus*, 47.49.

> Ihre Majestät weicht nicht von deiner Gestalt.
> Du bist ja der Horus, der Richter mit rechten Gesetzen,
> die *M*ꜣ*ʿt* hat deinen Leib genährt."

Die *M*ꜣ*ʿt*, die der Pharao dem Gott Horus qua oberstem Richter und königlicher Verkörperung der Sonne als permanenten Schutz und als Nahrungsspenderin darreicht, wird mit zwei verschiedenen Worten (*qbb.t* und *ḫḫ*) als Kehle und darüber hinaus als Speiseröhre (wörtl. „Röhre [Höhle], die die Speisen sendet") bezeichnet. Wonach der Richter des Himmels und der Erde mit Hungergefühl verlangt, ist Rechtschaffenheit, *M*ꜣ*ʿt*. Diese wird ihm durch den König in einem Akt der Selbstverpflichtung an der Tempelwand verheissen, indem er sich als *M*ꜣ*ʿt*-Spender darstellen lässt, der diese *M*ꜣ*ʿt* als Kehle bezeichnet. Die *M*ꜣ*ʿt* ist Nahrung und Nahrungszulieferung zugleich. Übersetzt in die Sprache der gesellschaftlichen Beziehungen heisst das: Der König verpflichtet sich, den gesetzlich verlangten Forderungen nach Gerechtigkeit nachzukommen, die in erster Linie darin bestanden, dass er das Funktionieren der grossen ägyptischen Tempelbetriebe garantierte. Mit deren Funktionieren gewährleistete er indirekt die Versorgung der Bevölkerung mit dem für das Leben Notwendigen, da alle in irgendeiner Weise mit der Tempelökonomie in Verbindung standen oder sogar ganz von ihr abhängig waren.

Für Ägypten war die Darbringung der *M*ꜣ*ʿt* „die wichtigste Handlung überhaupt, die vom Menschen in dieser Welt ausgehen kann; daher kann sie als Symbol der Königsrolle eintreten."[11] Durch die Kulthandlung der *M*ꜣ*ʿt*-Darbringung werden menschliche und kosmische Ordnung (die als Prozess und nicht als Raum zu verstehen ist) miteinander verschränkt. Es ist daher in erster Linie die Sonne, die morgens geboren wird und abends als verklärter Greis in den Westen eingeht, die die Opfergabe der *M*ꜣ*ʿt* in Empfang nimmt. *M*ꜣ*ʿt* wird in diesem Zusammenhang als Lebenssubstanz verstanden, die vom Sonnengott Re „geschaut, eingeatmet, geküsst, umarmt, gegessen, verschluckt, kurz: einverleibt"[12] wird. Am kürzesten hat den Gedanken die Königin Hatschepsut in ihrem Thronnamen zum Ausdruck gebracht: *M*ꜣ*ʿt-K*ꜣ*-Rʿ*. Verallgemeinernd in deutsche Begrifflichkeiten übertragen kann der Ausdruck soviel bedeuten wie „Gerechtigkeit ist die Lebenssubstanz Gottes". Im Kult wird somit das solidarische Füreinander-Handeln unter den Menschen auf das Verhältnis zwischen Gott und Menschen übertragen, insofern letztere als Könige oder als Verklärte (kosmisch Tote) einen Status haben, der sie mit Gott verkehren lässt.

Der königliche Thronname, der sehr oft das Namenselement *M*ꜣ*ʿt* enthält, kann die *M*ꜣ*ʿt* repräsentieren. So zeigt die zentrale Szene der Tempel-

---

11 J. Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten* (München: C.H.Beck, 1990) 187.

12 J. Assmann, *Ma'at*, 188 mit Belegstellen.

anlage von Abu Simbel *Wsr-M;'t-R'* (Ramses II.), wie er *R'*, der in der einen Hand ein *Wsr*–Zeichen hält, in der anderen ein *M;'t*–Zeichen, die *M;'t* darbringt.[13] Die Szene macht die Reziprozität der Beziehung überdeutlich: Gottheiten und Herrscher stehen in einem permanenten Verhältnis gegenseitiger Schöpfung, und zwar nicht in einem rein spirituellen, sondern in einem durchaus auch ökonomischen Sinn. In dieser Beziehung bringt der Mensch sein Liebstes dar, nämlich sich selbst.

4. M;'t und צדקה

Im biblischen Kontext, dem wir uns nun wieder zuwenden, wird die Verbindung von Selbsthingabe und Darbringung des Namens im Sohnesopfer zugespitzt, ist der Sohn doch als Erbe Garant des Fortbestehens des Namens. Folglich wird die dargebrachte Opfergabe als Ersatzopfer für den eigentlich dargebrachten, aber durch göttliche Gnade ausgelösten Sohn verstanden. Über die Abraham-Isaak-Erzählung auf dem Berg Moria wird diese Theologie ausdrücklich mit dem Opferkult von Jerusalem in Verbindung gebracht (Gen 22,1-14). Noch bei Jesus Sirach (34,24) wird der Zusammenhang zwischen Sohnesgabe und Opfergabe hergestellt, allerdings *per viam negativam*, wenn es heisst: „Es schlachtet den Sohn vor den Augen des Vaters, wer ein Opfer darbringt vom Gut der Armen." Ein solches Opfer wäre also gleichsam ein Rückfall in die Zeit vor der Abraham gewährten, göttlichen Gnade. Nochmals zugespitzt erscheint dieselbe Theologie im Zweiten Testament, wo es der göttliche Vater ist, der den Sohn vor den Augen seines eigenen Volkes schlachtet, um das Volk mit diesem *sacrificium maximum* erneut zur Gegengabe der aufrichtigen Selbsthingabe zu bewegen. Näher bei der ägyptischen Vorstellung des *M;'t*-Darbringens ist allerdings die priesterschriftliche Konzeption des Hohenpriesters, der im Kult analog zum Pharao in Ägypten stellvertretend für das ganze Volk mit einer Brusttasche vor Gott tritt, auf der in zwölf kostbare Steine die Namen der zwölf Stämme eingraviert sind. Dergestalt sollte die צדקה-Gemässheit der Israeliten vor Gott vergegenwärtigt und damit zur Segnung in Erinnerung gerufen werden.[14]

Die Vorstellung der Namensdarbringung ist nur eine von vielen Parallelen, die es zwischen altägyptischer und althebräischer Theologie gibt, wenn

---

[13] Paul John Frandsen, „Trade and Cult", *The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions. Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen 1987 and 1988* (ed. G. Englund; Boreas 20; Uppsala 1989) 95-108. Die Konstellation der Darbringung des Namens als *M;'t* lässt sich bis mindestens Amenophis III. (*Nb-M;'t-R'*) zurückverfolgen.

[14] Othmar Keel, „Die Brusttasche des Hohenpriesters als Element priesterschriftlicher Theologie", *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. Festschrift für Erich Zenger* (Hg. F.-L. Hossfeld, L. Schwienhorst-Schönberger; HBS 44; Freiburg et al.: Herder, 2004) 379-391.

es um die Verwirklichung von *M;'t* bzw. צדקה geht. Als weitere könnte man die Vorstellung des auf *M;'t* bzw. צדקה gegründeten Thrones nennen (vgl. Ps 89,15; 97,2; Spr 16,12)[15] und die Vorstellung, dass dieser Thron eigentlich aus Luft besteht, ist doch *M;'t* die Schwester des Luftgottes Schu und ihr Symbol eine Feder (vgl. Ps 97,2).[16]

5. IIIJes' armenzentrierte Theologie

Es geht hier nicht darum aufzuzeigen, welche kulturhistorischen und/oder kulturanthropologischen Gründe für die sehr ähnlichen theologischen Konzepte in Ägypten und Israel verantwortlich sind. Wir wollen uns hier mit der Faktizität der Phänomene begnügen und sie zum Anlass nehmen, mit Hilfe der ägyptischen *M;'t*-Vorstellung Sinn und Originalität der IIIJes-Aussagen in Jes 58,3-12 und ganz speziell die Bedeutung des Ausdrucks „eine Kehle darbringen" präziser zu erfassen. Sowohl die IIIJes Mahnrede als auch die ägyptische Konzeption des *M;'t*-Opfers konkretisieren gerechtes Handeln bzw. das Erfüllen einer göttlichen Ordnung mit dem Spenden einer Kehle/Speiseröhre bzw. der mit ihr konnotierten Speisung. Die biblische Forderung an das ganze Volk betont die Entsprechung zwischen Spende und Bedürftigkeit des Spendenempfängers: Durch die נפש-Spende wird die נפש נענה gespeist. Die ägyptische Selbstverpflichtung des Pharaos betont die Entsprechung zwischen der Spende und dem Spendenzweck: Durch das *M;'t*-Opfer wird die *M;'t* erfüllt.

	Jes 58,3-12	Grosser Pylon in Philä
Spende	נפש	*M;'t* als • *qbb.t* (Kehle) • *tp" t-wd t-k;w* (Speiseröhre)
Spender	Volk	Pharao
Spendenempfänger	נפש נענה	Horus
Spendenzweck	צדק(ה)	*M;'t*
Göttliche Instanz	JHWH	Isis als Hathor

Beide Texte kennen ein göttliches Paar, das durch die Opferhandlung aktiv wird: In IIIJes treten צדק und JHWH als schützende und ehrende Begleiter des Opfernden auf den Plan (v.8b). צדק geht vor und JHWH hinter dem Opfernden. Durch das Personalpronomen erscheint צדק zwar als Qualität des barmherzigen Menschen, doch das Bild der begleitenden Würdenträger,

[15] H. Brunner, Gerechtigkeit als Fundament des Thrones, *VT* 8 (1958) 426-428.

[16] I. Shirun-Grumach, „Remarks on the Goddess Maat", *Pharaonic Egypt, the Bible and Christianity* (ed. S. Israelit-Groll, Jerusalem: The Magnes Press, 1985) 173-201, bes. 182f.

das vorangegangene Bild der aufgehenden Sonne (v. 8) und eine weitere Parallelsetzung von Zedeq und JHWH in 61,3 lassen keinen Zweifel daran aufkommen, dass der Name des alten Sonnengottes von Jerusalem IIIJes noch geläufig und in seiner Bedeutung bekannt war.[17] In Philä sitzen beide göttlichen Wesen vor dem opfernden Pharao, Horus als Opferempfänger, Isis, die Herrin von Philä, als alle Kulthandlungen in ihrem Tempel überwachende Hintergrundgottheit, die in dieser Szene in Gestalt der Hathor erscheint und in der Beischrift ausdrücklich als „grosse *M}'t*" angesprochen wird: „Hathor, die Herrin von Dendera, Sonnenauge in Edfu, Uräus auf dem Haupte ihres Vaters, grosse *M}'t* an der Spitze des 'Hauses der Ehrwürdigen', schöne Sonnengöttin auf Bigge (Nachbarinsel von Philä); sie gelangte in Frieden zum hohen Berge und reinigte ihre Glieder auf dem Abaton."[18]

Nach IIIJes ist der Spendenempfänger nicht Gott, sondern eine נפש נענה. Das entspricht seiner tempelkritischen Theologie. Anders als für seine Zeitgenossen Haggai und Sacharja braucht es für IIIJes keinen Tempel, in dem JHWH Opfergaben dargebracht werden. An die Stelle Gottes im Tempel tritt der Arme. Die Analyse des Textes hat aber gezeigt, dass die kultischen Kategorien durchwegs erhalten bleiben. Es kann daher nicht von einer Aufhebung des Kultes gesprochen werden, sondern nur von einer konsequent laizistisch-sozialen Interpretation desselben, unter Verzicht auf rituelle Formen wie Opfer oder Fasten. Zugespitzt formuliert: Gott lebt nach IIIJes nur, insofern der Arme lebt, während nach Haggai, Sacharja und dem ägyptischen Tempelkult der Arme nur lebt, insofern Gott mit Opferspeisen versorgt wird; denn nur ein funktionierender Tempel garantiert in einer (inkorrupten) Tempelökonomie auch die Versorgung der sozial Schwachen. Man muss also vielmehr als von einer Aufhebung des Kultes von dessen radikaler Individualisierung bei IIIJes sprechen. Jeder Einzelne ist nun dafür verantwortlich, dass die Armen versorgt werden und so die Weltordnung erhalten bleibt, die sich – auch beim sozial engagierten IIIJes – im schöpfungstheologischen Bild von der aufgehenden Sonne als kosmischem Emblem für צדק und יהוה manifestiert (58,8a.10b).[19]

---

[17] Zwei kanaanäische Stadtkönige von Jerusalem tragen theophore Namen mit צדק als Gottesname: Melchisedech (Gen 4,18) und Adoni-Zedek (Jos 10,1.3) und unter den Engeln, die als Reaktion auf den jüdischen Monotheismus im Hellenismus entstehen, nimmt bezeichnenderweise Zedeq den höchsten Rang ein (1Q33 [1QM] 17,7-8). Schon Jeremia liess verlauten, dass Jerusalem am Ende der Zeiten „JHWH, unsere Gerechtigkeit" heissen werde (33,16); zu weiteren religionsgeschichtlichen Hinweisen vgl. *DDD*[2] s.v. Zedeq.

[18] H. Junker, *Pylon*, 48.

[19] Gegen W. Lau, *Schriftgelehrte Prophetie*, 261, der behauptet, in Jes 58 liege keine Schöpfungstheologie vor und diese „Beobachtung" zum Unterscheidungskriterium seines Tradentenkreises III erhebt. Zur Verbindung von Sonne und Heilung vgl. Mal 3,20. S. Schroer, „'Im Schatten deiner Flügel' Religionsgeschichtliche und feministische Blicke auf die Metaphorik der Flügel Gottes in den Psalmen, in Ex 19,4; Dtn 32,11 und in

6. *Theologiegeschichtliche Bedeutung*

Das Problem der „konnektiven Gerechtigkeit"[20], um das es hier geht, stellte sich übrigens, unabhängig vom konkreten Wirtschaftssystem, schon Jahrhunderte früher. So heisst es im Rat des Schuruppag, einer sumerischen Weisheitslehre, die vor über 4500 Jahren entstanden ist (98-101)[21]: „In Bezug auf das Brot (oder „die Sache") eines (anderen) Menschen ist „Ich will es dir geben!" rasch gesagt (wörtl. „nahe"), (aber) es zu geben ist himmelweit entfernt! / (Auch wenn du sagst:) „Ich will (das Versprechen) ‹Ich will es dir geben!› dem Manne nahelegen!", wird er es dir nicht geben: Das Brot ist vorher aufgebraucht!" Die Überwindung der Trägheit, die zwischen dem guten Vorsatz und der guten Tat liegt, war und ist die grosse Herausforderung an die Theologie. Die Leistung IIIJes' besteht darin, dass es diesen Theologen, die vielleicht in der babylonischen Gola lebten, gelang, auf der Basis der in der Tora bereits kodifiziert vorliegenden Sühnetheologie eine Sühnemöglichkeit aufzuzeigen, die keinen Tempelkult voraussetzt. Unter deutlicher Anspielung auf den Versöhnungstag und damit auf den Höhepunkt des liturgischen Jahres im Tempelkult hat IIIJes ein alternatives Versöhnungsritual entwickelt, das einerseits unabhängig vom Tempelkult anwendbar war, zugleich aber Gott nicht aus der sühnenden Gabentransaktion ausschloss. Darin nimmt die נפש der Opferwilligen den Platz der von Gott bereitgestellten, ihm wohlgefälligen Sühnegabe ein, die unentbehrlicher Bestandteil jeder Sühnung ist. In der נפש נענה, dem Armen, ist Gott selber gegenwärtig, der ja im Sühneritual Empfänger der Sühnegabe ist. Durch die Unterdrückung der Armen wurde Gott selbst in Mitleidenschaft gezogen. Die Abfindung der Verarmten oder Ausgebeuteten ist zugleich Abfindung des in Mitleidenschaft geratenen Gottes. Die eigene נפש der Opfernden ist damit die naheliegendste, teuerste und wirksamste Opfergabe.

IIIJes' theologisch dichte und präzise Argumentation steht an den Anfängen einer immer stärker werdenden Bewegung für ein tempelloses Judentum, die aber an den traditionellen, entwickelten, differenzierten Kategorien des Kultes strikt festhält. Es ist daher sicher falsch, in IIIJes oder gar in den Propheten Israels pauschal Opponenten der zadokidischen Theologie und der Priesterschrift zu sehen.[22] Ebenso verfehlt ist es aber, IIIJes zum

Mal 3,20", *„Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!" Festschrift für Erhard S. Gerstenberger zum 65. Geburtstag* (Hg. R. Kessler, K. Ulrich, M. Schwantes, G. Stansell; Exegese in unserer Zeit 3; Münster: Lit Verlag, 1997) 296-316 konnte plausibel machen, dass an diesen Stellen eine Rezeption von Passagen aus dem ägyptischen Totenbuch vorliegt.

[20] J. Assmann, *Ma'at*, bes. 60ff.

[21] Nach *TUAT* III 56.

[22] So besonders P.D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (Philadelphia: Fortress Press, rev. edn. 1979) im Anschluss an die protestantische Exegese im Gefolge Wellhausens.

Sachwalter der Tora zu stilisieren, der mit der „Orthodoxie" gegen die traditionellen Synkretisten im Lande opponiere.[23] Bezeichnenderweise müssen die Vertreter einer solchen Position postulieren, dass IIIJes die Tora noch nicht vorlag, da er sonst einfach auf sie hätte verweisen können, was er aber nicht getan habe.[24] Tatsächlich aber verweist IIIJes, wie wir gezeigt haben, auf die Tora, sogar auf ihr Kernstück, den Jom Kippur, jedoch nicht, um sie traditionell nachzubeten, sondern um sie kultisch innovativ, nämlich radikalisierend, zu interpretieren – eine Methode, die wir christlicherseits besonders von den Antithesen der Bergpredigt her kennen.

Es lassen sich durchaus Unterschiede in den Opferterminologien verschiedener Protagonisten des Ersten Testamentes erkennen und benennen.[25] Es wäre jedoch m. E. verfehlt, daraus allzu grundsätzliche Unterschiede und Opfertheologiegebäude zu konstruieren. Sogar der kultkritische IIIJes hat sich eben gerade nicht eigenwillig von der Priesterschrift abgesetzt, sondern in origineller Weise daran angeknüpft. Individuelle theologische Entwürfe, etwa gar im Sinne des romantischen Genieverständnisses, waren in einer Gesellschaft, in der die Tradition einen hohen Wert darstellt, weder möglich noch gefragt.

7. Ausblicke

Wie nah sich IIIJes und Priesterschrift in der Praxis kommen konnten, zeigt auch ein Blick in die weitere jüdische Wirkungsgeschichte. Jes 58 ist im synagogalen Gottesdienst die traditionelle Haftara von Jom Kippur, was angesichts der Stichwortverbindung zu ענה נפש nicht erstaunt. Gleichzeitig ist das auch ein Hinweis darauf, dass die kultische, nämlich sühnewirkende Dimension der Speisung der נפש נענה im rabbinisch-jüdischen Bewusstsein lebendig geblieben ist. Dies wird übrigens durch das jüdische Volksbrauchtum eindrücklich bestätigt. Die an einigen Orten bis in die Gegenwart hinein lebendig gebliebene Sitte des Kappores Schlachtens am Versöhnungs-

[23] So B. Schramm, *The Opponents*, 174-182.

[24] B. Schramm, *The Opponents*, 179.

[25] Vgl. dazu jüngst R. Kessler, „Die Theologie der Gabe bei Maleachi", *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. Festschrift für Erich Zenger* (Hg. F.-L. Hossfeld, L. Schwienhorst-Schönberger; HBS 44; Freiburg et al.: Herder, 2004) 392-407. Kessler fragt sich, ob die Priesterschrift den Terminus מנחה ausschliesslich in seiner engen Bedeutung als Speiseopfer verwendet und nicht in seiner allgemeineren Bedeutung von Opfer, weil sie den Gabecharakter des Opfers zugunsten des Suhnegedankens zurücktreten lassen wollte, während Maleachi gerade den Gabecharakter der מנחה betone. Das mag so sein, doch der Vergleich mit IIIJes zeigt, dass es sich dabei nur um Akzente und nicht um grundsätzliche Konzepte handeln kann. IIIJes braucht den Begriff מנחה einerseits generell wie Maleachi (57,6; 66,20) und kritisiert wie dieser den Opfermissbrauch, andererseits betont er aber gerade die sühnende Kraft der Gabe an die Armen und schliesslich kann er den Begriff מנחה auch im engen Sinne der Priesterschrift für das Speiseopfer verwenden (66,3).

tag, also des Huhn- oder Hahnopfers als Auslösung für die sündigen Menschen, wurde nämlich gegen reformerische Kreise mit dem Argument verteidigt, dass die Opfertiere ja den Armen gegeben würden. Die rheinländischen Juden „zivilisierten" den Brauch dahingehend, dass sie anstelle des Opfertieres den ihm entsprechenden Geldwert den Armen spendeten, damit diese nicht meinten, sie seien so verächtlich, dass sie die Sünden der Sünder zugeschickt bekämen.[26]

Das Christentum greift die Vorstellung, dass Gott bzw. Christus in den Armen gegenwärtig ist, auf und verbindet die Armenfürsorge mit der (postmortalen) Rechtfertigung des Einzelnen (vgl. Mt 25passim). Die Vorstellung eines postmortalen Endgerichts ist für den Islam schliesslich so zentral, dass die das Heil überhaupt ermöglichende Gerechtigkeit durch Almosenspende geradezu zur heiligen Pflicht, zu einer der fünf Säulen des Islam wird. Es kann daher nicht erstaunen, dass sowohl päpstliche Sozialenzykliken als auch theologische Traktate berühmter islamischer Ayatollas die Spende für die Armen bzw. ein gerechtes Wirtschaftssystem, das denselben Effekt hat, unablässig betonen. Die Predigt und Praxis des Teilens des Eigentums mit den Bedürftigen ist die grosse Ökumene der Religionen im globalisierten Zeitalter, welches leider das Zeitalter des gigantischen Sozialgefälles ist. Wer gewinnt? Der Schrei der Hungrigen oder die Trägheit der Satten? Der Berner Troubadour Mani Matter verbindet gleichsam IIIJes' chiastisch formulierte Forderung mit der uralten Skepsis eines Schuruppag, wenn er dichtet[27]: „Dene wos guet geit/ giengs besser/ giengs dene besser/ wos weniger guet geit/ was aber nid geit/ ohni dass's dene/ weniger guet geit/ wos guet geit// Drum geit weni/ für dass es dene/ besser geit/ wos weniger guet geit/ und drum geits o/ dene nid besser/ wos guet geit//" (Denen, welchen es gut geht, ginge es besser, ginge es jenen besser, denen es weniger gut geht, was aber nicht geht, ohne dass es jenen weniger gut geht, denen es gut geht. Daher passiert wenig, damit es jenen besser geht, denen es weniger gut geht, und daher geht es auch jenen nicht besser, welchen es gut geht.)

Zusammenfassung

Im Kontext der Tempelrestaurationen, die auf dem Berg Moria bzw. Zion und auf dem Berg Garizim im Gang waren, plädiert IIIJes – wie allgemein bekannt – für eine Alternative zum traditionellen Kult. Was bisher zuwenig beachtet wurde ist, dass IIIJes dies *in der Sprache und in der Logik des*

[26] Quellenangaben bei I. Scheftelowitz, *Das stellvertretende Huhnopfer. Mit besonderer Berücksichtigung des jüdischen Volksglaubens* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 14; Gießen, 1914).

[27] M. Matter, *Us emene lääre Gygechaschte. Berndeutsche Chansons* (Zürich/Köln: Zytglogge, 1975 12. Aufl.), 18.

Kultes tut und nicht in Abgrenzung zu ihr. Er engagiert sich für eine laizistische Version „gewaltfreier Konfliktlösung"[28] durch das Heilsmittel der Sühnegabe, die in der Armenspende konkreteste und heiligste Gestalt annimmt. Um seinem Anliegen Gewicht zu geben verbindet er es rituell mit dem Jom Kippur, kosmologisch mit der Jerusalemer צדקה–Theologie und anthropologisch mit der zentralen Bedeutung der נפש. Dabei greift er auf Vorstellungen zurück, die eng mit der ägyptischen *M;'t*–Theologie verwandt sind.

[28] Es ist das Verdienst des Jubilars, diese anregende Bezeichnung mit der biblischen Theologie der Versöhnung und Sühne verbunden zu haben: Adrian Schenker, *Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament* (BibB 15; Freiburg: Verlag Schweizerisches Katholisches Bibelwerk, 1981).

Die Gottesbezeichnung Kyrios im Psalter der Septuaginta

Hans Ulrich Steymans OP
Universität Fribourg

Adrian Schenker hat in einer Untersuchung über die Wiedergabe des Wortes אלהים „Gottheit(en)" durch ἄγγελοι in der Septuaginta (LXX) beiläufig erwähnt, daß in Ψ 28,1 ein Stichos gegenüber dem masoretischen Text (MT) überzählig ist.[1] Dieser Überschuß enthält den Begriff κύριος Kyrios, Herr, mit dem die LXX das Tetragramm, den Gottesnamen Jhwh, wiedergibt.[2] Da das Tetragramm im hebräischen Psalter unter numerischen Gesichtspunkten verteilt wurde, hat ein überzähliger Stichos im Psalter der LXX Bedeutung für die Weise, wie die Übersetzer mit ihrem Äquivalent für den Gottesnamen, dem Wort Kyrios, umgingen. Dieser Beitrag in der Festgabe für meinen Mitbruder im Dominikanerorden, dem das Beten der Psalmen tägliche Übung ist, möchte zum Betrachten des gerechten Weges (Ψ 1) einladen, auf den die LXX die Lesenden ihres Psalters leitet und der zu David als Vorbild bei der Überwindung der Gottesverächter (Ψ 151) führt.

Es geht um die Frage, was die Lesenden des Griechischen verstehen.[3] Die Psalmen des MT wurden durch Stichwortverbindungen verknüpft. Textabschnitte der Hebräischen Bibel wurden durch Leitwörter gestaltet, die in symbolischen Summen auftreten.[4] In manchen Psalmen sind Siebe-

---

[1] Das Zeichen Ψ bedeutet, daß der Psalm in der Zählung der LXX gemeint ist, die Abkürzung Ps dagegen bezeichnet die Psalmen in der Zählung des MT.

[2] Vgl. „Götter und Engel im Septuagintapsalter. Text- und religionsgeschichtliche Ergebnisse aus drei textkritischen Untersuchungen", *Der Septuagintapsalter. Sprachliche und theologische Aspekte* (Hg. E. Zenger; HBS 32; Freiburg / Br.: Herder, 2001) 185-196, bes. 186.

[3] Vgl. M. Flashar, „Exegetische Studien zum Septuagintapsalter", *ZAW* 32 (1912) 81-116, 161-189, 241-268, bes. 90f.

[4] Vgl. H.U. Steymans, *Psalm 89 und der Davidbund. Eine strukturale und redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (ÖBS 27; Frankfurt/Main: Peter Lang, 2005) 259-282.

nergruppen beschrieben worden (אחה in Ps 74, אדני in Ps 86).[5] Auch Abschnitte des Psalters enthalten Siebenergruppen. So gibt es das Leitwort משיח „Messias“, das dem „messianischen Psalter“ (Ps 2-89*) seinen Namen gegeben hat,[6] in dieser Untereinheit siebenmal (Ps 2,2; 18,51; 20,7; 28,8; 84,10; 89,39; 89,52).

Der Gottesname Jhwh ist im Psalter des MT in Siebenergruppen verteilt. Das zeigte sich bei einer Untersuchung der Lexemverteilung in Abschnitten, die als Stufen der Fortschreibung des Psalters diskutiert werden. Dazu gehören Fortschreibungen bis Ps 100,[7] Ps 118 und 150. Nach Ps 119, dem „Psalter im Psalter“,[8] kommt Jhwh 128mal in Ps 120-150 vor. In Ps 101–118, also vom Ende der Jhwh-König-Psalmen bis zum Ende des Ägyptischen Hallels, steht Jhwh ebenfalls 128mal. 128 ist siebenmal die Zahl 2 mit sich selbst mulitpliziert, also 2^7, eine Siebenergruppe in Potenz.[9] Um Ps 119 legen sich also konzentrisch zwei Blöcke zu je 128 Wiederholungen des Tetragramms.

Die Septuaginta gibt Jhwh, aber auch andere Gottesbezeichnungen, mit Kyrios wieder. Daher ist es keineswegs selbstverständlich, in der Septuaginta dieselbe konzentrische Struktur wiederzufinden. Doch umgeben Ψ 118 zwei Blöcke zu 151 Kyrios. Die Übersetzer des Septuagintapsalters kannten offenbar die konzentrischen Blöcke um Ps 119 und wollten um Ψ 118 herum Ähnliches schaffen. Die Zahl 128 konnten sie mit Kyrios nicht erreichen. Deshalb bemühten sie sich um eine andere symbolische Summe,

---

5 Vgl. K. Seybold, *Die Psalmen* (HAT 1/15; Tübingen: Mohr, 1996) 287, 339.

6 Vgl. Ch. Rösel, *Die messianische Redaktion des Psalters. Studien zu Entstehung und Theologie der Sammlung Psalm 2-89** (CTM.A 19; Stuttgart: Calwer Verlag, 1999) und meine Besprechung des Buchs in *WZKM* 92 (2002) 241-245.

7 Vgl. zu diesen Fortschreibungsgrenzen F.-L. Hossfeld / E. Zenger, *Psalmen 51 - 100* (HTKAT; Freiburg im Breisgau [u.a.]: Herder, 2000) 34; M. Leuenberger, *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV - V im Psalter* (ATANT 83; Zürich: TVZ, Theol. Verl., 2004). E. Ballhorn, *Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches* (Ps 90-150) (BBB 138; Philo: Berlin, Wien, 2004).

8 E. Ballhorn, *Telos*, 212.

9 Die babylonische Mathematik kannte die Potenzrechnung. Vgl. J. Friberg, „Mathematik“, *RLA* 7 (1997-1990) 547.

nämlich die Anzahl der Psalmen ihres Psalters, 151.[10] In Ψ 119-150 bezeichnen 151 Kyrios Gott.[11] In Ψ 98-117 gibt es 151 Kyrios.

Im MT können drei weitere Blöcke zu 128 Jhwh ausgemacht werden, die ähnlich wie bei Ps 119 Zwischenstücke umschließen, in denen die Tetragramme nicht mitzuzählen sind: Ein erster Block umfaßt Ps 1-24. Dann kommt das Zwischenstück Ps 25-26, ein zweiter Block mit 128 Jhwh besteht in Ps 27-40, ein zweites Zwischenstück umfaßt Ps 41-50, und den dritten Block zu 128 Jhwh gibt es in Ps 51-100. Das Fehlen eines Zwischenstücks zwischen dem dritten und vierten Block läßt sich auf das Wachstum des Psalters zurückführen. Die Blöcke wurden wahrscheinlich geschaffen, als der Psalter bis Ps 118 fortgeschrieben wurde. In einem Psalter 2-118* fehlten wohl Ps 1; 9/10; 32; 94. Die Einfügung dieser Psalmen veränderte die Summen des Tetragramms so, daß an einigen Stellen Zwischenstücke entstanden.[12]

In der LXX lassen sich ähnliche Blöcke finden. Exakt 151 κύριος stehen zwischen Ψ 2,2 und Ψ 24,21. Der 𝔊-Psalter verschiebt seinen ersten Block also um einen Psalm. Er beginnt mit Ψ 2. 151 κύριος finden sich aber auch in Ψ 3-25. Sollte Ψ 1-2 als Einheit aufgefaßt worden sein, verschiebt sich der Anfang des Zwischenstücks um einen Psalm. Es umfaßt dann nur Ψ 26. Zählt man von Ψ 2, besteht das Zwischenstück aus Ψ 25-26. So wie in der Antike und im Mittelalter Manuskripte, die Ps 1-2 als Einheit schrieben, neben Manuskripten existierten, die sie trennten,[13] scheint auch die LXX beide Zählungen nebeneinander gelten zu lassen. In jedem Fall sollte man ab Ψ 27 erneut 151 κύριος zählen können und dann wieder an eine Grenze

---

[10] Zwar könnte man den Vermerk in der Überschrift von Ps 151, er sei „außerhalb der Zahl", so verstehen, daß nur 150 Psalmen zu zählen seien. Doch ist der überzählige Psalm vorhanden und es ergeben sich 150 + 1 Psalmen, also trotzdem 151. Zur idealen Zahl von 150 Psalmen im MT unabhängig von den Psalmenabgrenzungen in den Handschriften vgl. E. Ballhorn, *Telos*, 38-42. Bereits 11Q5 (11QPs^a, Kol XXXVI 2-11) dürfte die Summe 150 für den hebräischen Psalter bestätigen, denn David werden 3600 + 446 +4 Psalmen und Lieder zugeschrieben = 4050 = 27 (3x3x3) x 150.

[11] In Ψ 122,6 darf ein κύριος im Plural und in Parallele zur κυρία nicht gezählt werden. Es bezeichnet den irdischen Herrn neben der Herrin. Ψ 11,5; 44,12; 104,21; 109,1, wo κύριος Menschen bezeichnen könnte, aber im Singular steht, sind mitzuzählen. Vgl. J.W. Wevers, „The rendering of the Tetragram in the Psalter and Pentateuch. A comparative study", *The Old Greek Psalter. Studies in honour of Albert Pietersma* (Hg. R.J.V. Hiebert, E.C. Cox und P.J. Gentry; JSOTSup 332; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001) 21-35, bes. 25f.

[12] Von Ps 2,2 ab gezählt und ohne die 14 Jhwh in Ps 9/10, verschiebt sich das Ende des ersten Blocks mit 128 Belegen an das Ende von Ps 26. Läßt man Ps 32 und Ps 27,4aβ, 40,14b weg, erhält man von Ps 27 bis Ps 41 einen Block mit 128 Jhwh, der mit dem ersten Davidpsalter abschließt. Der Block von Ps 42 bis Ps 100 enthält 128 Jhwh, wenn man Ps 94 nicht zählt. Es gab also wohl einmal einen Psalter 2-118* aus vier Blöcken zu 128 Tetragrammen.

[13] Vgl. J.T. Willis, „Ps 1 an Entity", *ZAW* 91 (1979) 381-401, bes. 383-389.

zwischen zwei Psalmen kommen. So ist es. Von Ψ 27,1 – Ψ 52,7 sind es 151 κύριος.

Von Ψ 53 bis Ψ 97 gibt es 159 κύριος. Der Abschnitt dürfte ein oder zwei Zwischenstücke und einen Block zu 151 κύριος bergen. Postuliert man zwei Zwischenstücke und zählt von Ψ 54 bis ψ 96, ergeben sich 152 κύριος. Ohne textkritische Hypothesen, durch die ein κύριος ausfällt, ergibt sich kein Block zu 151.[14] Die einzige Berechnungsweise, die 151 κύριος erzeugt, nimmt ein Zwischenstück aus Ψ 53-55 an und findet den Block von Ψ 56,10 bis 97,6. Auch im Psalter der LXX schließt der dritte Block unmittelbar an den vierten an. Es gibt kein Zwischenstück. Der Unterschied besteht nur darin, daß im MT die Grenze zwischen Ps 100 und 101 verläuft und in der LXX zwischen Ψ 97 und Ψ 98. Mit den alternativen Zählweisen in Ψ 1-25 zeigt die Verteilung des Wortes folgendes Schema:

A	Ψ 1 oder Ψ 1-2
B	Ψ 2-24 (151 κύριος) oder Ψ 3-25 (151 κύριος)
C	Ψ 25/26 oder Ψ 26
D	Ψ 27-52 (151 κύριος)
	Ψ 53/54/55
	Ψ 56-97 (151 κύριος)
D'	Ψ 98-117 (151 κύριος)
C'	Ψ 118
B'	Ψ 119-150 (151 κύριος ohne Ψ 122,2)
A'	Ψ 151

Zwei Sequenzen aus Prolog (Ψ 1[-2]) bzw. Epilog (Ψ 151) und Block – Zwischenstück – Block (A-D, D'-A') legen sich um eine Mitte, die noch einmal ein Zwischenstück und einen Block umfaßt (Ψ 53-97). Der Psalter der LXX scheint das unmittelbare Aneinanderstoßen des dritten und vierten Blocks aus dem MT übernommen zu haben. Die Nachahmung geschieht aber unter veränderten Bedingungen: Durch das häufigere κύριος verschieben sich die Blockgrenzen. Nur die Grenze zwichen Ψ 118 / Ps 119 und Ψ 119 / Ps 120 bleibt in LXX und MT identisch. Die Nachahmung geschieht aber auch mit einer anderen inhaltlichen Zielrichtung. Denn alle Zwischenstücke der LXX sowie die Grenze der Blöcke zwischen Ψ 97/98 sind im

---

[14] Zweifelhaft könnte κύριος in Ψ 67,21 und Ψ 90,2 sein. Doch liegt der hier vorgestellten Einteilung in die Blöcke der Text der gängigen Editionen zugrunde, der auch in den EDV Konkordanzen verwendet wurde. Eine Durchsicht der textkritischen Apparate vermittelt den Eindruck, daß sich in einzelnen Manuskripten feststellbare Abweichungen im Vorkommen des Wortes κύριος insgesamt ausgleichen. An manchen Stellen fällt es aus oder es steht Gott an dessen Stelle, an anderen kommt es hinzu oder es steht statt Gott.

Gegensatz zu denen des MT Davidpsalmen und die gesamte Leserichtung des Psalters der LXX läuft auf den davidischen Ψ 151 zu.

Die Einteilung des hebräischen Psalters in Siebenergruppen des Gottesnamens soll wohl seinen Charakter als Heiligtum verstärken.[15] Die Fünfzahl der Blöcke kann sich auf die vier Himmelsrichtungen (in einem Psalter 2-118* gab es nur vier Blöcke) und den Bereich gen Himmel beziehen, so daß die Betenden beim Rezitieren des Psalters Sphären der namentlichen Anrufung Gottes um sich schaffen. So könnte das Lesen des Psalters in Galiläa oder Babylonien den Besuch des Tempels ersetzen. Der Psalter der LXX will wohl auch einen Ersatz für den Besuch im Tempel bieten. Doch er stellt dabei in noch stärkerem Maße als sein hebräisches Äquivalent David als Vorbild heraus.

Die Zwischenstücke und die Anfangspsalmen der Blöcke weisen in ihren Überschriften und ersten Versen Auffälligkeiten auf, die sorgfältig Lesende, vor allem jene, die den Psalter auswendig lernen (vgl. 2 Makk 2,25), den Beginn eines neuen Abschnitts erkennen lassen, wenn sie von der Einteilung in die Blöcke wissen.

Für den Beginn des ersten Blocks mit Ψ 3 spricht die dort erstmalig anzutreffende Überschrift ψαλμὸς τῷ Δαυιδ mit dem Dativ. Andererseits zeichnet sich der erste Psalm des Zwischenstücks, wenn man von Ψ 2 ab zählt, nämlich Ψ 25, durch ein auffälliges τοῦ Δαυιδ aus. Diese Überschrift mit dem Genitiv steht im Psalter an dieser Stelle zum ersten Mal. Ψ 26,1 fällt durch das zweimalige κύριος zu Beginn von zwei aufeinander folgenden Stichoi auf. Ein ähnliches Element der Wiederholung erscheint in Ψ 27,1, dem ersten Psalm des zweiten Blocks. Dort kommt παρασιωπάω „schweigen" zweimal vor. Das Wort taucht hier erstmals im Psalter auf, muß sorgfältig Lesenden also auffallen.

Der erste Psalm des zweiten Zwischenstücks, Ψ 53, wird durch ein am Anfang wiederholtes Element markiert. Nach der Überschrift, die V. 1-2 umfaßt, beginnen V. 3a und 4a mit ὁ θεός. Das gibt es sonst am Anfang eines Psalms im Psalter nicht noch einmal. Die Überschrift von Ψ 56,1, dem ersten Psalm des dritten Blocks, enthält erstmals den Ausdruck μὴ διαφθείρῃς „zerstöre nicht", der ebenso in Ψ 57,1; 58,1 und 74,1 wiederkehrt. Außerdem gibt es in Ψ 56,2 die auffällige Wiederholung ἐλέησόν με ὁ θεός ἐλέησόν με „erbarme dich meiner, o Gott, erbarme dich meiner". Die Überschrift von Ψ 98 markiert im Gegensatz zum masoretischen Psalter einen Davidpsalm (ψαλμός τῷ Δαυιδ). Damit setzt der Anfang des vierten Blocks die auf David in Ψ 151 zulaufende Linie fort, die sich auch zu Beginn der drei vorangehenden Blöcke mit dem Gesalbten in Ψ 2,2 und

---

[15] Zum Psalter als Heiligtum vgl. E. Zenger, „Der Psalter als Heiligtum", *Gemeinde ohne Tempel. Community without temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum* (Hg. B. Ego, A. Lange und P. Pilhofer; WUNT 118; Tübingen: Mohr Siebeck, 1999) 115-130.

den Davidpsalmen Ψ 27 und Ψ 56 abzeichnet. In Ψ 98,1 beginnt der Psalm nach der Überschrift mit ὁ κύριος ἐβασίλευσεν „der Herr ist König geworden", V. 2 fängt an mit κύριος ἐν Σιων μέγας „der Herr groß in Zion". Zwei unmittelbar aufeinanderfolgende Verse enthalten demnach Kyrios als ihr erstes Wort. Kyrios am Anfang der zwei ersten Verse eines Psalms gibt es zuvor im Psalter nicht.[16] Ψ 118 wiederholt zu Beginn von V. 1 und 2 μακάριοι, zweimal das erste Wort von Ψ 1. Außerdem zeigt Ψ 119 ein ähnliches Phänomen wie Ψ 98. Wieder steht Kyrios in den beiden ersten Versen des Psalms ganz am Anfang. In Ψ 119,1 folgt es der Überschrift und einer Präposition (ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν) πρὸς κύριον ἐν τῷ θλίβεσθαί με ἐκέκραξα „zum Herrn habe ich in meiner Not geschrien...". V. 2 beginnt mit κύριε ῥῦσαι τὴν ψυχήν μου „Herr, erlöse meine Seele ...". In der Tat findet sich zwischen Ψ 98 und 119 kein Psalm, in dem Kyrios in den beiden ersten Versen des Psalmkorpus das erste Satzglied bildet.

Um den durch die Zwischenstücke führenden roten Faden der Nachfolge Davids vor Augen zu führen, sind sie aus dem Griechischen übersetzt, wobei Stichwortbezüge der Themen „Gerechtigkeit", „Glück", „Psalter", „Fremde" gekennzeichnet werden. Die Blöcke mit den Stellenbelegen für die 151 Kyrios zeigen an, was jeweils übersetzt ist. Die Bibelstelle allein bedeutet, daß κύριος Jhwh wiedergibt, *bis* zeigt zwei Vorkommen an, sei es durch doppeltes Jhwh oder durch Kombination von יהוה und אדני bedingt. Ein Plus zeigt ein κύριος an, dem im hebräischen Psalter nichts entspricht. Der textkritische Apparat der BHS verzeichnet nicht alle Überschüsse. Die Beleglisten machen deutlich, daß die Summen von 151 κύριος weder selbstverständlich noch zufällig zusammenkommen. Hier wurde mit Worten komponiert.

> Ψ 1,1 Glücklich (μακάριος) der Mann,
> der nicht gegangen ist im Rat der Gottlosen (ἀσεβῶν)
> und auf dem Weg der Sünder (ἁμαρτωλῶν) nicht gestanden
> und auf dem Stuhl verderblicher Menschen nicht gesessen ist,
> 2 sondern vielmehr im Gesetz (νόμος) des Kyrios sein Wollen
> und in seinem Gesetz (νόμος) wird er studieren bei Tag und bei Nacht.
> 3 Und er wird sein wie der Baum, gepflanzt neben den Wasserläufen,
> der seine Frucht geben wird zur rechten Zeit
> und dessen Blatt nicht abfallen wird
> und allem, was er machen mag, wird Gelingen geschenkt werden.
> 4 Nicht so die Gottlosen, nicht so,
> sondern vielmehr wie der Staub,

[16] Kyrios am Beginn von zwei unmittelbar aufeinanderfolgenden Versen gibt es noch in Ψ 29,3f, doch kommt es vorher schon mitten in V. 2 vor, ähnlich wie in Ψ 40,3f, wo es ebenfalls auch schon am Ende von V. 2 steht. Das Wort leitet dort also nicht die beiden ersten Verse des Psalms ein. Vergleichbar wäre höchstens das doppelte ᾄσατε τῷ κυρίῳ in Ψ 95,1f, doch steht hier Kyrios nicht am Anfang der Verse.

den wegfegt der Wind vom Antlitz der Erde.
5 Deshalb werden Gottlose nicht aufstehen in einem Gericht (κρίσις) und auch nicht Sünder in einem Rat der Gerechten.
6 Denn Kyrios nimmt einen Weg Gerechter wahr
und ein Weg Gottloser wird zugrunde gehen.

Erster Block von 151 Kyrios: Ψ 2-24 (oder Ψ 2 + 1. Block von 151 Kyrios: Ψ 3-25):

Ψ 2,2; 2,4 אדני; 2,7 *bis* +; 2,11.12; 3,2.4.5.6.8.9; 4,4 *bis*; 4,6.7.9; 5,2; 5,3 (MT 5,4); 5,7.9; 5,11 + (!); 5,13; 6,2; 6,3 *bis*; 6,4.5.9; 6,10 *bis*; 7,1.2.4; 7,7 *bis*; 7,9 *bis*; 7,18 *bis*; 8,2 *bis*; 8,10 *bis*; 9,2.8.10.11.12. 14.17.20.21.22; 9,25 (MT 10,4); 9,33.37.38; 10,1; 10,4 *bis*; 10,5.7; 11,2.4; 11,5 אדון; 11,6.7.8; 12,2.4; 12,6 *bis*; 13,2.4.6.7; 14,1.4; 15,1 אל; 15,2 *bis*; 15,5.7.8; 16,1.13.14; 17,1 *bis*; 17,2.3.4.7.14.16.19.21.22.25. 29.31.32.42.47.50; 18,8 *bis*; 18,9 *bis*; 18,10 *bis*; 18,15; 19,2.6.7.8.10; 20,2.8.10.14; 21,9.20.24.27.28.29; 21,31 לאדני; 21,32 + ; 22,1; 22,6; 23,1; 23,3.5; 23,8 *bis*; 23,10; 24,1.4.6.7.8.10.11.12; 24,14 *bis*; 24,15; 24,21 + .

151 Kyrios entstehen aus Jhwh, Adonai, El (Ψ 15,1) und Zusätzen (Ψ 5,11; 21,32; 24,21).

Erstes Zwischenstück: Ψ 25-26:

Ψ 25,1 Des David:
Richte (κρῖνον) mich, Kyrios!
Denn ich – in meiner Fehlerlosigkeit bin ich gegangen,
und auf den Kyrios hoffend will ich nicht schwach werden.
2 Prüfe (δοκιμάζω) mich, Kyrios,
und erprobe (πειράζω) mich!
Reinige durch Feuer meine Nieren und mein Herz.
3 Denn dein Erbarmen ist mir vor Augen,
und ich habe mich an deiner Wahrheit erfreut.
4 Denn ich bin nicht gesessen mit der Versammlung der Eitlen,
und bei den Gesetzesgegnern möchte ich keinesfalls eintreten.
5 Ich habe gehaßt die Gemeinde der Bösen,
und bei den Gottlosen (ἀσεβῶν) werde ich keinesfalls sitzen.
6 Ich werde in Unschuld meine Hände waschen
und werde umrunden dein Heiligtum, Kyrios,
7 um vom Klang des Lobes zu hören
und all deine Wunder zu erzählen.
8 Kyrios, ich habe die Schönheit deines Hauses geliebt
und den Ort des Zeltes deiner Herrlichkeit.
9 Laß nicht mit Gottlosen meine Seele zugrunde gehen

und mit Männern von Blut mein Leben,
10 denen in den Händen Gesetzlosigkeiten (liegen),
deren Rechte gefüllt worden ist mit Bestechungsgeschenken.
11 Ich aber, in meiner Fehlerlosigkeit bin ich gegangen.
Erlöse mich und sei mir gnädig.
12 Denn mein Fuß steht in Rechtschaffenheit
in den Versammlungen will ich dich preisen, Kyrios.

Ψ 26,1 Des David, vor dem Gesalbtwerden (χρισθῆναι).
Kyrios ist mein Licht und mein Retter: wen soll ich fürchten?
Kyrios ist der Beschützer meines Lebens: vor wem soll ich Angst haben?
2 Nähern sich mir die Übeltäter, um mein Fleisch zu essen,
die mich Bedrängenden und meine Feinde,
sind sie schwach geworden und gefallen.
3 Wenn gegen mich eine Sperre in Schlachtreihe aufgestellt worden wäre,
wird mein Herz nicht in Furcht versetzt werden,
wenn sich gegen mich ein Kampf erhoben haben würde,
werde ich in all dem hoffen.
4 Eines habe ich von Kyrios erbeten, das werde ich suchen:
zu wohnen im Haus des Kyrios alle Tage meines Lebens,
zu sehen die Freuden des Herrn
und zu besuchen seinen Tempel.
5 Denn er hat mich verborgen in einem Zelt an einem Tag mit Schlechtem für mich.
Er hat mich beschützt in der Verborgenheit seines Zeltes,
auf einen Fels hat er mich erhoben.
6 Und nun sieh: Er hat mein Haupt über meine Feinde erhoben.
Ich habe umkreist und geopfert in seinem Zelt ein Opfer des Jubels.
Ich werde dem Kyrios singen und spielen (ψάλλω).
7 Höre, Kyrios, meine Stimme, mit der ich gerufen habe!
Sei mir gnädig und höre mich!
8 Dir hat mein Herz gesagt, es hat dein Angesicht gesucht:
Dein Angesicht, Kyrios, will ich suchen.
9 Wende dein Angesicht nicht von mir ab,
dreh dich nicht weg in deinem Zorn von deinem Knecht.
Mein Helfer werde! Verdamme mich nicht!
Und verlaß mich nicht, Gott, mein Retter!
10 Denn mein Vater und meine Mutter haben mich verlassen,
der Kyrios aber hat mich angenommen.
11 Gib mir Gesetz (νομοθετέω), Kyrios, (für) deinen Weg (ὁδός)
Leite mich auf dem direkten Weg wegen meiner Feinde.
12 Liefere mich nicht an die Seelen derer aus, die mich bedrücken!
Denn aufgestanden sind gegen mich ungerechte Zeugen,
und es log die Ungerechtigkeit selbst.

13 Ich glaube (daran), das Gute des Kyrios zu sehen im Land der Lebenden.
14 Warte auf den Kyrios! Sei mannhaft, und es werde stark dein Herz, und warte auf den Kyrios!

Zweiter Block zu 151 Kyrios: Ψ 27-52

Ψ 27,1.5.6.7.8; 28,1 *ter* +; 28,2 *bis*; 28,3 *bis*; 28,4 *bis*; 28,5 *bis*; 28,7; 28,8 *bis*; 28,9; 28,10 *bis*; 28,11; 29,2.3.4.5.8.9; 29,11 *bis*; 29,13; 30,2.6.7.10.15.18; 30,20 +; 30,22; 30,24 *bis*; 30,25; 31,2.5.10.11; 32,1.2.4-6.8.10-13.18.20.22; 33,2-5.7.8-12.16-18.19; 33,21 +; 33,23; 34,1.5.6.9.10; 34,17 אדני; 34,18 +; 34,22 *bis* אדני; 34,23 *bis* ואדני +; 34,24.27; 35,1.6.7; 36,3.4.5.7.9; 36,13 אדני; 36,17.18.20.23.24.28.33.34. 39.40; 37,2; 37,10 אדני; 37,16 *bis* אדני; 37,22; 37,23 אדני; 38,5; 38,8 אדני; 38,13; 39,2.4.5.6.10.12; 39,14 *bis*; 39,17 *bis* +; 39,18 אדני; 40,2.3.4.5. 11.14; 41,9; 43,24 אדני; 43,27 +; 44,12 אדניך; 45,8.9.12; 46,3.6; 47,2.9; 47,12 +; 49,1; 50,17 אדני; 50,20 +; 52,7 אלהים.

Für manche überzähligen Kyrios gibt es zwar Bezeugungen in hebräischen Handschriften (Ψ 30,20; 33,21; 47,12; 52,7), für andere fehlen diese aber (Ψ 34,18; 43,27; 50,20).

Zweites Zwischenstück: Ψ 53-55:

Ψ 53,1 Auf das Ziel (hin), in Hymnen der Einsicht dem David.
2 Beim Kommen der Zifäer und Sagen dem Saul: Siehe, ist nicht David bei uns versteckt?
3 Gott, in deinem Namen rette mich und in deiner Macht richte (κρῖνον) mich!
4 Gott, erhöre mein Gebet, merke auf die Worte meines Mundes!
5 Denn Fremde (ἀλλότριοι) haben sich gegen mich aufgestellt,
und Mächtige haben meine Seele gesucht;
nicht haben sie Gott vor sich gesetzt.
Diapsalma
6 Siehe nämlich, Gott hilft mir,
und der Kyrios (ist) ein Beistand meiner Seele.
7 Er wird zurückwenden die Schlechtigkeiten meinen Feinden.
In deiner Wahrheit rotte sie aus!
8 Freiwillig werde ich dir opfern,
werde deinen Namen bekennen, Kyrios, weil (er) gut.
9 Denn aus aller Bedrängnis hast du mich gerettet,
und auf meine Feinde hat mein Auge herabgesehen.

Ψ 54,1 Auf das Ziel (hin) in Hymnen der Einsicht dem David
2 Merke, Gott, auf mein Gebet,

verachte nicht meine Bitte.
3 Beachte mich und erhöre mich.
Ich bin betrübt worden in meinem Nachsinnen
und ich bin erregt worden
4 von der Stimme des Feindes und der Bedrängnis (von Seiten) des Sünders (ἁμαρτωλοῦ).
Denn sie haben gegen mich Gesetzlosigkeit (ἀνομία) gewendet,
und im Zorn grollten sie mir.
5 Mein Herz ist in mir erregt worden,
und Todesangst ist auf mich gefallen.
6 Furcht und Zittern sind auf mich gekommen,
und Finsternis hat mich zugedeckt.
7 Und ich habe gesagt: Wer wird mir Flügel geben als wie (die) einer Taube,
und ich werde mich entfalten und ruhen.
8 Siehe, fliehend habe ich mich entfernt
und habe übernachtet in der Einsamkeit.
Diapsalma
9 Ich habe auf den gewartet, der mich rettet,
vor Kleinmut und plötzlichem Windstoß.
10 Versenke, Kyrios, und teile ihre Zungen!
Denn ich habe Gesetzlosigkeit (ἀνομία) und Gegenrede in der Stadt gesehen.
11 Tag und Nacht wird er sie umgeben zu ihrer Mauer hin:
Gesetzlosigkeit und Wehklagen in ihrer Mitte und Ungerechtigkeit.
12 Und nicht ist aus ihren Weiten Zins und Betrug verschwunden.
13 Denn wenn ein Feind mich schmähte, das würde ich ertragen
und wenn der mich Hassende gegen mich großsprecherisch täte, würde ich vor ihm verborgen bleiben.
14 Du aber, seelenverwandter Mensch,
mein Ratgeber und mein Bekannter,
15 der du zusammen mit mir die Speisen süß gemacht hast,
in das Haus des Kyrios sind wir gegangen in Einmütigkeit.
16 Tod komme zu ihnen,
und mögen sie als Lebende in den Hades hinabsteigen.
Denn Schlechtigkeit ist in ihren Aufenthalten mitten unter ihnen.
17 Ich aber habe zu Gott geschrieen,
und der Kyrios hat mich erhört.
18 Abends und frühmorgens und mittags werde ich erzählen,
ich werde verkünden und er wird meine Stimme hören.
19 Er wird in Frieden meine Seele erlösen von denen, die sich gegen mich nähern, denn in Vielem waren sie mit mir (im Streit).
20 Gott wird erhören und sie erniedrigen,
der Herrscher für die Äonen.

Diapsalma

Für sie gibt es kein Tauschmittel,
und vor Gott fürchteten sie sich nicht.
21 Er hat seine Hand ausgestreckt zum Vergelten,
sie haben seinen Bund entweiht.
22 Geteilt wurden vom Zorn seines Angesichts
– und genähert hat sich sein Herz –
weich gemacht wurden seine Worte über Öl (ἔλαιον);
und sie sind Wurfgeschosse.
23 Wirf auf den Kyrios deine Sorge und er wird dich erhalten;
in Äonen wird er nicht Erschütterung geben dem Gerechten.
24 Du aber, Gott, wirst sie hinabführen in die Zisterne der Vernichtung;
Männer der Blutströme und der Heimtücke mögen nicht die Hälfte ihrer Tage (erleben).
Ich aber hoffe auf dich, Kyrios.

Ψ 55,1 Auf das Ziel (hin), im Interesse des von den heiligen (Dingen) entfernten Volkes; dem David zur Inschrift (στηλογραφία), als die Fremdstämmigen (ἀλλόφυλοι) sich seiner in Geth bemächtigt hatten.
2 Erbarme dich meiner, Kyrios, denn zertreten hat mich ein Mensch;
den ganzen Tag haben mich die Kriegführenden gequält.
3 Zertreten haben mich die Feinde den ganzen Tag;
denn viele (sind) die Kriegführenden (gegen) mich von der Höhe.
4 (An) den Tagen, (da) ich mich fürchten werde, werde ich aber auf dich hoffen.
5 In Gott werde ich loben (mit) meinen Worten den ganzen Tag.
Auf Gott habe ich gehofft, nicht werde ich mich fürchten:
Was wird Fleisch mir antun?
6 Den ganzen Tag verabscheuten sie meine Worte,
von mir (sind) alle ihre Überlegungen zum Schlechten.
7 Sie werden als Fremde wohnen und verbergen;
sie selbst werden meine Ferse bewachen,
gleichwie sie auf meine Seele gewartet haben.
8 Für (nichts und) niemanden wirst du sie retten,
im Zorn wirst du Völker hinabführen, o Gott.
9 Mein Leben habe ich dir kundgetan,
gib meine Tränen vor dich wie auch in deiner Ankündigung.
10 Meine Feinde werden sich nach hinten hin wenden,
an dem Tag, an dem ich dich anrufe.
Siehe, ich weiß, daß du mein Gott bist.
11 Wegen Gott werde ich (seinen) Ausspruch loben,
wegen dem Kyrios werde ich (sein) Wort loben.
12 Wegen Gott habe ich gehofft, werde ich mich nicht fürchten:
Was wird ein Mensch mir antun?

13 In mir, Gott, (sind) die Gelübde, die ich dir zum Lob erfüllen werde.
14 Denn du hast meine Seele vom Tod gerettet und meine Füße vom Gleiten, (um) mich zu ergötzen vor Gott im Licht der Lebenden.

Dritter Block zu 151 Kyrios Ψ 56-97:

Ψ 56,10 אדני; 57,7; 58,4.6.9; 58,12 אדני; 61,13 אדני; 63,11; 65,18 אדני; 67,5 ביה; 67,12 אדני; 67,17.18; 67,19 יה; 67,20 אדני; 67,21 *bis*; 67,23 אדני; 67,27; 67,33 אדני; 68,7 *bis*; 68,14; 68,17; 68,34; 69,2; 69,6; 70,5 *bis*; 70,16 *bis*; 71,18; 72,20 אדני; 72,28 Reduktion (!); 73,18; 74,9; 75,12; 76,2 אלהים; 76,8 אדני; 76,12 יה; 77,4.21; 77,65 אדני; 78,5; 78,9 +; 78,12 אדני; 79,5; 79,8 +; 79,20; 80,11.16; 82,17.19; 83,2.3.4; 83,6 +; 83,9; 83,12 *bis*; 83,13; 84,2.8.9.13; 85,1; 85,3 אדני; 85,4 אדני; 85,5 אדני; 85,6; 85,8 אדני; 85,9 אדני; 85,11; 85,12 אדני; 85,15 אדני; 85,17; 86,2.6; 87,2; 87,3 +; 87,10.14.15; 88,2.6; 88,7 *bis*; 88,9 *bis* יהוה und יה; 88,16.19.47; 88,50 אדני; 88,51 אדני; 88,52.53; 89,1 אדני; 89,13; 89,17 אדני; 90,2.9; 91,2.5.6.9.14.16; 92,1 *bis*; 92,3.4.5; 93,1.3.5; 93,7 יה; 93,11; 93,12 יה; 93,14.17.18; 93,19 +; 93,22.23; 94,1.3.6; 95,1 *bis*; 95,2.4.5; 95,7 *bis*; 95,8.9.10.13; 96,1; 96,5 *bis*; 96,8.9; 96,10 *bis* +; 96,12; 97,1 *bis* +; 97,2.5.6.

In 72,28 ist באדני יהוה nur durch ein Kyrios wiedergegeben. Dafür steht in 76,2 für zweifaches אלהים einmal κύριος und einmal θεός.

Vierter Block zu 151 Kyrios Ψ 98-117:

Ψ 98,1.2.5.6.8; 98,9 *bis*; 99,1.2.3.5; 100,1.8; 101,1.2.13.16.17; 101,19 יה; 101,20.22.23; 101,26 +; 102,1; 102,2.6.8; 102,11 +; 102,13.17.19.20. 21; 102,22 *bis*; 103,1 *bis*; 103,24.31.33.34.35; 104,1.3.4.7.19; 104,21 אדון; 105,1.2.4.16.25.34.40.47.48; 106,1.2.6.8.13.15.19.21.24.28.31.43; 107,4; 108,14.15.20; 108,21 *bis*; 108,26.27.30; 109,1 *bis*; 109,2.4; 109,5 אדני; 110,1.2.4.10; 111,1.7; 112,1 *bis*; 112,2.3.4.5; 113,7 אדון; 113,9.17. 18; 113,19 *bis*; 113,20.21.22.23; 113,24 יה; 113,25 יה; 113,26; 114,1; 114,4 *bis*; 114,5.6.7.9; 115,3.4.6.7.9.10; 116,1.2; 117,1.4; 117,5 יה ein zweites יה weggelassen; 117,6.7.8.9.10.11.12.13.14.15; 117,16 *bis*; 117,17 יה; 117,18 יה; 117,19 יה; 117,20; 117,23.24; 117,25 *bis*; 117,26 *bis*; 117,27.29.

Drittes Zwischenstück: Ψ 118:

Ps 119 / Ψ 118 ist in beiden Versionen nicht mitzurechnen, nur mit dem Unterschied, daß Ps 119 24 Tetragramme hat, Ψ 118 aber 30 κύριος. Seine Übersetzung würde den Umfang dieses Artikels sprengen.

Fünfter Block zu 151 Gott bezeichnenden Kyrios: Ψ 119-150:

Ψ 119,1.2; 120,2; 120,5 *bis*; 120,7.8; 121,1; 121,4 *bis* יה; 121,9; 122,2.3; 123,1.2.6.8; 124,1.2.4.5; 125,1.2.3.4; 126,1 *bis*; 126,3; 127,1.4.5; 128,4; 128,8 *bis*; 129,1; 129,2 אדני; 129,3 bis יה אדני; 129,5; 129,6 *bis* לאדני + Ps 130,7aα; 129,7; 130,1.3; 131,1.2.5.8.11.13; 132,3; 133,1 *ter*; 133,2.3; 134,1 *bis*; 134,2; 134,3 *bis* יה יהוה; 134,4 יה; 134,5 *bis* יהוה ואדנינו; 134,6; 134,13 *bis*; 134,14; 134,19 *bis*; 134,20 ter; 134,21; 135,1; 135,3 *bis* לאדני האדנים; 135,23 +; 135,26 + *bis*; 136,4.7; 137,1 +; 137,4; 137,5 *bis*; 137,6; 137,8 *bis*; 138,1.5; 138,13 +; 138,21; 139,2.5; 139,7 *bis*; 139,8 *bis* יהוה אדני; 139,9.13; 140,1.3; 140,8 *bis* יהוה אדני; 141,2 *bis*; 141,6; 141,8 +; 142,1; 142,7; 142,8 +; 142,9.11; 143,1.3.5.15; 144,3.8.9.10; 144,13 +; 144,14.17.18.20.21; 145,1.2.5.7; 145,8 *ter*; 145,9.10; 146,1 +; 146,2; 146,5 אדנינו; 146,6.7.11; 147,1; 148,1.5.7.13; 149,1.4; 150,6 יה.

Ψ 151,1 Dieser Psalm ist handgeschrieben (ἰδιόγραφος) für David und außerhalb der Zahl, als er alleine gegen Goliat kämpfte.
Klein war ich unter meinen Brüdern und der Jüngste im Haus meines Vaters. Ich hütete die Schafe meines Vaters.
2 Meine Hände machten ein Instrument und meine Finger stimmten eine Harfe (ψαλτήριον).
3 Und wer wird verkünden meinem Kyrios? Er ist Kyrios, er erhört.
4 Er hat fortgeschickt seinen Boten und mich weggenommen von den Schafen meines Vaters und mich gesalbt (ἔχρισεν) mit dem Öl (ἔλαιον) seiner Salbung (χρίσεως).
5 Meine Brüder waren schön und groß und Kyrios hatte in ihnen kein Gefallen.
6 Ich bin zur Begegnung mit dem Fremdstämmigen (ἀλλόφυλος) ausgezogen und er hat mich bei seinen Götzen verflucht.
7 Ich aber, das Schwert neben ihm gezogen, habe ihn enthauptet und die Schande von den Söhnen Israels weggenommen.

128 Jhwh in Ps 120-150 erhöht die LXX im identischen Textumfang Ψ 119-150 auf 151 Kyrios, indem sie es neunmal für Adonai, fünfmal für Jah und neunmal als Überschuß zum MT setzt. Ψ 151 ist das Ziel des gerechten und gelingenden Weges, der in Ψ 1 beginnt. Nach der Gegenüberstellung der zwei Wege dort verlangt David, der implizierte Autor von Ψ 25,5 gleich mit dem ersten Wort des Psalms, vom Herrn gerichtet zu werden, da er fehlerlos ist. Ψ 25,6-8; 26,4 drücken die Sehnsucht nach dem Heiligtum in Jerusalem aus. Erst Salomo hat den Tempel gebaut. Obwohl David für das Zelt der Bundeslade sorgen darf, ist für ihn wie für Menschen fern von Jerusalem der Tempel ein Ort der Sehnsucht. Ψ 55,1 bezieht sich wahrscheinlich auf die Entfernung vom Heiligtum. So wird David zum Sprachrohr für die Leiden und die Sehnsucht der Diaspora. Seine wie ihre Leiden

bestehen vor allem in Anfeindung von Fremdstämmigen (Ψ 55,1; 151,6), aber auch von Verwandten (Ψ 54,14), sogar Genossen auf dem Pilgerweg zum Tempel. Die Psalmen der Zwischenstücke enthalten aber auch das Bekenntnis zur Rettung durch den Herrn. Sie gipfelt in der Salbung (Ψ 26,1; 151,4), der die Überwindung der Gottesverächter vorangeht. Ψ 118,1f greift mit seinem doppelten Makarismus auf Ψ 1 zurück und betont die Gerechtigkeit des implizierten Autors, der hier ebensowenig wie in Ψ 1 als David identifiziert ist und damit den Text öffnet, damit sich alle Lesenden mit dem sprechenden Ich auf dem rechten Weg identifizieren können. Während sich Davidisierung und Identifikationsangebot mit dem theologischen Profil anderer Psalterabschnitte in der LXX deckten,[17] zeigt Ψ 55,3.8 das Besondere der hier beschriebenen Betonung des Wortes Kyrios. Im Namen des Herrn ist Rettung, denn der Name des Kyrios ist gut.

[17] Vgl. A. Cordes, *Die Asafpsalmen in der Septuaginta. Der griechische Psalter als Übersetzung und theologisches Zeugnis* (HBS 41; Freiburg / Br.: Herder, 2004) 235-239.

Sam IX, 46 of the St. Petersburg Russian National Library.
A Witness of a Lost Source

Abraham Tal
Tel-Aviv University

In his monumental edition of the Samaritan collection of Midrashim named *Tibåt Mårqe* Z. Ben-Hayyim published in parallel the texts of two versions of this unique literary composition[1]. One of them is represented by a manuscript in the possession of the priestly family in Shekhem (henceforth S). This manuscript covers the full text of the composition, written on 311 quarto leaves, completed during the years 1531/2. The second version is embodied in a much older manuscript, copied several years before 1391[2] (henceforth K). Unfortunately, a great part of this manuscript has been lost during its tribulations, and only fragments remained, scattered among European libraries. When Ben-Hayyim prepared his edition, the manuscript consisted of 165 leaves dispersed in three fragments, as described in his introduction :

1. The biggest fragment containing 143 leaves is the property of the library of the University of Torino namely MS H 1, previously in the possession of Paul Kahle (K).[3]

2. 14 leaves are located in the British Library : MS BL Or 12296 (henceforth K^2).

3. 8 leaves form MS Sam 8° 47 of the National Library in Jerusalem (henceforth K^1).

---

[1] Z. Ben-Hayyim, *Tibåt Mårqe, A Collection of Samaritan Midrashim* (Jerusalem : The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1988) (in Hebrew). In the following, the paragraphs are numbered according to this edition.

[2] Z. Ben-Hayyim, *Tibåt Mårqe*, 34.

[3] This is MS K , of which J. Macdonald brought variants in the Appendix I of his edition : *Memar Marqah, The Teaching of Marqah*, Vols I-II (Berlin : Verlag Alfred Töpelman, 1963).

Additionally, 4 leaves previously published by S. Kohn under the mistaken title "Aus einer Pessach-Haggadah der Samaritaner",[4] have been identified as belonging to the same tradition.[5] According to Ben-Hayyim (pp. 31-32), they are not a part of K itself, but have an obvious parental relation with it.[6]

Given that K contains barely a half of the text, Ben-Hayyim was forced to abandon it and to opt for S as the base of his edition, in spite of its inferior quality, as far as language and scribe's skill are concerned. It was S that he translated faithfully, and to its text his rich notes were directed. However, he did not completely disregard K, and, as already mentioned, he juxtaposed its extant fragments along with S. Moreover, in many of his notes reference to K is made.

Even at a superficial glimpse on the two versions one can discern the remarkable difference between them with respect to both, literary structure and language. The dissimilarities regard not only language and style, but also distribution of treated matters and even ideas and opinions. A closer examination may lead to the conclusion that one text has been revised, enlarged and deeply transformed. Nevertheless, many passages have been left untouched, and consequently, the impression of kinship prevails.

When Ben-Hayyim prepared his edition, access to Soviet libraries was very limited for an Israeli scholar. Only after the changes in the Russian regime took place, restrictions have been lifted and access has been granted to everyone. Thus, in spring 2001, I embarked on a trip to the Russian National Library in St. Petersburg, were I had the privilege to discover a great deal of the missing part of K : 127 leaves of parchment, bound together at random, with no regard to their natural sequence, in one volume catalogued as Sam III, 51 of the famous Firkovitch collection. Most of them are in a rather good state of preservation ; only a few are either worn out at their margins, or hardly legible, because of faded ink. Judging by their scribal details, the St. Petersburg fragments leave no

---

4 S. Kohn, *Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 5/4 ; Leipzig : Lessing Drukerei, 1876) 1-95. Unaware of the existence of Tibåt Mårqe, he considered it a liturgical piece, similar to the Jewish Haggada, because of its contents.

5 H. Baneth, *Der Samaritaner Marqah an die 22 Buchstaben den Grundstock der hebräischen Sprache anknupfende Abhandlung, etc.* (Halle : Mayer & Müller, 1888) 15. The fragment is also mentioned in J. Macdonald, *Memar Marqah* vol. I, XXII. Judging by its language and contents, I cannot agree with the second part of the author's statement : "in fact it was a comparatively small fragment based on one inferior text".

6 Z. Ben-Hayyim, "A Fragment of the 'Memar Marqe' in au Unknown Version", *Te'uda III, Studies in Talmudic Literature, in Post Biblical Hebrew, and in Biblical Exegesis* (Tel Aviv, 1983) 124 (in Hebrew).

doubt with regard to their pertaining to K. The script, as well as the other paleographic characteristics, such as dimensions, average number of lines per page etc., attest at an obvious common source. Moreover, in many places, a truncated passage at the bottom of a certain leaf of K finds its completion at the beginning of a leaf of St. Petersburg, and thus, textual continuity is achieved. For the sake of brevity, I shall call this collection of fragments K³.

Unfortunately, even after the discovery of these fragments, K still remains incomplete. Lacunae of various dimensions stil occur here and there. They may be partly filled with the aid of two fragmentary manuscripts, copied by different scribes from a K-type manuscript : Sam III, 52 and Sam IX, 46, both belonging to the Firkovitch collection. The latter (which I shall call P) is the manuscript presented in the following lines. It is actually a collection of badly preserved folio leaves of compositions written on paper, torn out from different manuscripts, which bear no indication of time and authorship. Many of them are in a lamentable state, being mutilated, or hardly legible, since the ink had faded, making the lecture a very tiresome task. The first 16 folios belong to Tibåt Mårqe and so are the folios 23-26, the latter batch being, unfortunately, totally unreadable. The folios 17-22 belong to a liturgical manuscript, and so are the folios 27ff. Of the legible remains, those belonging to Tibåt Mårqe are easily recognizable as bearing the characteristics of K, as opposed to S, as the following examples, taken from Book One,[7] show. In the following lines the reading of S is given on the left side of the diagonal ; on the right side appears the common reading of MSS K³ and P.

§ 7 : אתי ואשלחנך/אתי ואשגרנך
§ 19 : בבלוד רב וחיול/בבלוד רב
§ 20 : אשלע מן לבך אהן בלודה/ואשלף מן לבך אהן בלודה אהן איעשה
אם לא יימנון לתרי סימניה כי בפליאתי מכבשה דשותון / -----
§ 21 : אגיב בדחלתה יתרה עבדך אנה/אגיב תמן ואמר עבדך אנה
§ 28 : כד שמע אהרן ממלל יהוה ועמה כל סימניה אמר תשבחן לאלה אלהיה ועבד גוני
וכד שמע אלין מליה מן משה שרי מימר תשבחן לאלהה דעלמה/תמחיה
§ 36 : ואנון בעין מנך רשו עד/בעין מנך תרשי לון ייעלון אנית בעותך כן הב לון ארשו
ייעלו לקדמיך הן בעיך כן אב לון רשו
§ 41 : וכל מן שמע יתמח/וכל דשמע לי קרי יגן עלי
------ /אלו חכמת דאנון עבדין הדה לא יהבת לון ארשו למיעל לידי ולא אתנצלת נפשי
וילי ומה עמית קדמי יכל הוא בלע לי / -------

---

7 The composition, as it is handed down from the late middle ages, consists of six books (see J. Macdonald, *Memar Marqah*, xxxix-xl), each of which having a title and a concluding end.

§ 42 : כד שמעו עבדיה דלמבר מלכה /וכד שמעו עבדיה דלמבר הן מלכה מתלחץ בקנומה מצטער בלבה

§ 78 : תשגר תקופך יסיפון כקסה /שגרת דגזך אכלון כקסה

נשפת ברוחך טמרנון ימה הך מה כסה /עשפת ברוחך כסנון ימה הך מד כסהון ענגה דגובה יתון גובה

ישראל נפיק ממצרים ביד רמה ומגעז בה ביבש ברבו /וישראל נפק ביד רמה וגעז ביבשה רבה

Obviously, where K differs from S, it coincides with P, which makes P a reliable partner, in spite of its numerous errors, produced by its rather unskilled scribe. This is visibly sustained by common deviations from the common scribal practices on one hand, and by sheer mistakes, which the scribes of both manuscripts copied blindly from the original on the other hand.

Thus, in Book One, § 27 S has תרי מאוריה **מחבקין** דן לדן, 'the two luminaries[8] embrace each other,' while MSS K³ and P, both read תרי מאוריה **מפקין** דן לדן. Apparently, the original, which describes the joy of the brothers at the moment of their meeting after years of separation, is represented in S. The prototype of our manuscripts dropped the guttural, a very common phenomenon in Samaritan Aramaic, and "corrected" the cryptic result מבקין to the more common מפקין, disregarding the distortion of the meaning.[9] In § 57, שומיה, 'heaven' (S), is spelled שומה in MSS K³ and P, a backform, quite frequent in Neo Samaritan Hebrew (see below).[10] In the same paragraph, S uses קדם יהוה, 'before the Lord.' MSS K³ and P opted for the variant קמי מרה, misspelling the preposition as קמיו. ארדעניה, 'the frogs,' as S puts correctly, is transformed in our manuscripts into ארדעוניה (§ 78). Samaritan tradition differs in Exod 15:8 from the Masoretic one, attributing the participle Qal נֹזְלִים, 'flowing water,' to the Nif'al of the verb אזל, 'to go' : נאזלים (pronounced *nā̊:zēləm*).[11] This tradition is reflected faithfully in S. MSS K³ and P, however, reflect a different tradition, related to the Masoretic text, נוזלים, unrecorded neither

---

8 Sobriquet for Moses and Aaron, after Gen 1:15-16.

9 The p / b interchange in Samaritan Aramaic functions in the opposite direction : a geminated p is usually pronounced as b, under the influence of Arabic, their spoken language (See Z. Ben-Hayyim, *A Grammar of Samaritan Hebrew* (Jerusalem : Magnes Press,Winona Lake : Eisenbraun, 2000) 33. One may interpret the present form as a hypercorrection.

10 The hybrid language used in late-medieval compositions. See, for example, A.E. Cowley, *The Samaritan Liturgy* (Oxford : Clarendon Press, 1909) 117 : קני ארע ושומה ; 221 : הרגריזים שער שומה, etc.

11 See Z. Ben-Hayyim, *Grammar*, 193.

in the extant manuscripts of the Samaritan Pentateuch, nor in its liturgical recitation.

In Book Four, § 87, S cites Deut 28:25 : והיית לזועה לכל ממלכת הארץ, 'you shall become a horror to all the kingdoms of the earth.' The same passage is cited by MSS K^3 and P, equally omitting the final ה : והיית לזוע לכל ממלכות הארץ. A citation from Deut 32:30 is rendered accurately by S in § 89 : ושנים יניסו רבבה, 'two shall put ten thousand to flight.' MSS K^3 and P reproduce the passage carelessly : ושנים יינסו רבבה, ignoring the pronunciation *īnīsu.*

The differences between the traditions of the manuscripts, S on one hand and K, as represented by P on the other, vary from book to book, from paragraph to paragraph. For example, Book Six is almost identical in both traditions, and so is the beginning of Book One. On the other hand, as the text develops, many paragraphs become distant from each other in every respect.

The following paragraphs exemplify those parts of Tibåt Mårqe, in which the differences are slight and mostly insignificant. The text, arranged in lines,[12] is taken from P ; under every line the text of S is presented.

(Book One, § 7)

1. וכדו אתי ואשלחנך ליד פרעה באהן פלענה דבידי גלי לך
S ואמר אתי ואשגרנך ליד פרעה באהן פעלני דבידי גלי לך
2. תקיף דגליך ולא יקרב נשש דבי משררהתין סגי מעל כל יבשתה
S תקף רגליך ולא יקרבנון נשיש כי בי משררתון סגי מכל מן דעל יבשתה
3. יתב אדיך ויקרין כי בי מתקפהתין סגי מן עלמה
S יתב אדיך ויקירין כשריריו דבי מתקפאתין סגי מכל עלמה
4. חיץ לבך שריד ולא תשלפנה כי בי מעיצאתה הך שמשה וזהרה
S עיץ לבך ולא תשלפנה דבי מעיצאתה הך שמשה וזהרה
5. חיל לשנך ולא יקרב לך משתוק דבי מחילהתה הך גללי ימה
S חיל לשנך ולא יקרבנה משתוק דבי מחיאלאתה הך גלגי ימה
6. הפתח אדניך ומליתון נהירו דבי מפתחנון כות תהו ובהו
S אפתח אזניך ואמליתון נהידו דבי מפתחנון כות תהו ובאו
7. דבביך עתידין מכפתין למליך ולא מנון יכל קעם לקבלך
S איביך עתידין מכפתין למליך ולא מגין יכל קעם לקובלך
8. סניך עתידין ממעסין קמיך ולית בון תקומה
S סניך עתידין ממעסין קדמיך ולא שליט יכל ימלך עליך
9. סימה אנה בעי מעבד יומ[ה למסק ד]רגיך
S סימה אני בעי מעבד יומה למסק רגליך
10. מכד[ו ולדאתי] אתהו דגבי [פרית] כל קהלה ופ[דק לון] בשמי בחיל [רב] עד מות[ר]

---

[12] No such separation exists in the manuscripts. I arranged the lines according to the syntactic division of the paragraphs, for the sake of facility.

S מכדו ולדאתי אתהו דגבי פרית קהלי ופרקון בשמי בחיל רב עד מותר

(Book One, § 8)

1. שמעו מה אגיב מש[ה] נביה למרה אמ[ת] דשמע אלין מליה
S שמעו מה אגיב נביה רבה משה למרה כד שמע אלין מליה
2. מה אנה אה רבי ומרה דכל עלמה עד איזל ליד פרעה מלכה
S מה אנה אה רבי ורבה דכל עלמה עד איזל ליד פרעה מלכה
3. ל{ע}יני עמי גרמי קמיו כלום דאנה זעור ונשיש והוא רב ממני
S ליני עמי גרמי קמיו כלום דאנה זעור ונשיש והוא רב מני
4. מה חיל בר תורין רך וסוב קמי אריה אמת דו נצח עמה קרב
S מה חיל בר תור רכיך וסוב קמי אריה עד ינצח עמה קרב
5. לכל מלכי ארעה דהלון מן דכרה לית בי קעם קמיו
S מלכי ארעה דהילין מן דכרנה דו גיבור ולית בי קעם קדמיו
6. שמעו מה אגיבה מרה ידע אנה דאתה זעור לב ורכיך
S אגיבה מרה ידע אנה דאתה זעור ורכיך לבה
7. יכל אנה גשישך בשריר אידלי מפק לך אסר מן אשתה כיתך מתפך לה לכל גון דאת בעי
S יכל אנה מחליף נשך בשרירו האנה מפק לך אסר מן אשתה וכתיך מתפך לה לכל גון דאת בעי
8. עמיתה בעיניך ורזיתה בלבך ואת עתיד מפרסי מלגבה פליאן
S עמיתה בעיניך ורזיתה בלבך דאתה עתיד מפרסי מלגוה פליאן

Translation :
§ 7
Now come, I will send you to Pharaoh (Exod 3:10) with this deed, which by my power is revealed to you. Fortify your feet so that no weakness may approach them, for I can fortify them more than anything on earth. Secure your hands and harden them, for I can strengthen them more than anything in the world. Toughen your heart exceedingly and do not lower it, for I can toughen it like of the sun and moon. Reinforce your tongue so that silence never approach it, for I can reinforce it, like that of the waves of the sea. Open up your ears and fill them with understanding, for I can open them like the Formless and Void (Gen 1:2). Your foes are about to be chained to your words, and there is not one among them who will be able to stand firm against you. Your enemies are about to be crushed before you; they have no recovery. I intend to produce a sign today in order to raise your rank from now on. You are the one who will take revenge for the congregation, and deliver them in my name with exceedingly great power.
§ 8
Hear what the prophet Moses replied to his Lord when he heard these words. 'What am I, O my Master and Lord of the whole world, that I should go to Pharaoh the king? (approx. Exod 3:11) I do not see myself before him at all, for I am small and weak, while he is greater than I.

What is the power of a calf, tender and good (Gen 18:7), before a lion when he fights with him? The kings of the earth were afraid[13] to mention him; I cannot confront him.' Hear what his Lord replied him: 'I know that you are small in heart and tender. I can (change) your weakness into strength. Behold, I[14] educe a rod from the fire, that you transform into any sort you want. See it with your eyes and understand its secrets with your heart.'

Notes on §§ 7-8:
The variation of one transmission as against the other is easily recognizable : It starts with the reading of S : ואמר instead of וכדו, which opens the quotation from the Samaritan Targum. The same quotation is further altered by the substitution of ואשלחנך with the parallel vocable ואשגרנך. פלעני, which substitutes פלענה, is a more personal choice : 'my deed,' i. e., 'my mission.'[15] This is true with regard to קהלה, for which S has קהלי, 'my congregation' (§ 7, line 10). The suffixed object pronoun יקרבנה which supersedes in S the analytical indication of the object יקרב לך, is of chronological little importance, as both ways of expressing the direct object co-occur (at various levels) in Samaritan Aramaic at this stage of its development.[16] Moreover, the suffixed object is quite popular in P too, as this very paragraph attests : משררהתין, ויקרין, מתקפהתין, etc. More important for establishing a chronologic relation between the two transmissions are, perhaps, the Hebraisms which seem to represent a later period in the Samaritan's spiritual life. From the 12th century on, Samaritans show a predilection for Hebrew in their literary production. At this time, Arabic evicted Aramaic from everyday speech but wasn't considered appropriate enough to enter the liturgy. This caused a revival of Hebrew as written language, as witnessed by many contemporary poems and hymns. In the course of the 14th century, this newly reused Hebrew assimilated a great deal of Aramaic as well as Arabic elements and thus a new hybrid language emerged, used exclusively for literary purposes : the Neo Samaritan Hebrew.[17] This explains the appearance of אזניך and

---

[13] For this form of the perfect in Aramaic see my article "Linguistic Strata in Palestinian Aramaic, the *nun finale* as Criterion", *Leshonenu* 43 (1980), 165-184 (in Hebrew).

[14] See A. Tal, *A Dictionary of Samaritan Aramaic* (Leiden : Koninklijke Brill, 2000) (henceforth *DSA*), 23, s. v. איד לי.

[15] פלחנה is intended. As the Samaritans do not pronounce gutturals, they write their symbols promiscuously. See Z. Ben-Hayyim, *Grammar*, 38-43.

[16] M. Florentin, "The Object Suffixes in Samaritan Aramaic and the Modes of their Attachment to the Verb", *Abr-Nahrain* XXIX (1991) 67-82.

[17] For a survey of this development see "Samaritan Literature", *The Samaritans* (ed. A.D. Crown ; Tübingen : Mohr & Siebeck, 1989) 450-460. See also A. Tal, *DSA*,

איביך instead of אדניך and דבביך respectively (§ 7, lines 6-7) and of אני instead of אנה in line 9. As a matter of fact, P is not completely free from Hebrew inroads. In § 8, line 3, the scribe produced ממני instead of the Aramaic מני. A certain inferior knowledge of Aramaic, manifested in S, produces pseudo-variants. Such is the reading משררתון (§ 7, line 2), whose suffix is in the masculine, while the object to which it refers is a feminine noun : רגליך. The correct reading is משררהתין of P. The opposite happens too : in line 7 the feminine מנין disturbs the congruence with the masculine איביך, correctly put in P : מנון. However, the latter is not much better in matters of respect of grammatical rules, reading ומליתון for ומליתין (§ 7, line 6), although the object is the feminine אדניך. The noun בשרירו (§ 7, line 3) is wrongly spelled for בשרירו, as it is spelled towards the end of § 8. Another error is גלגי ימה (§ 7, line 5),[18] for גללי ימה, 'the waves of the sea' of P, which the scribe misinterpreted. Similarly, in line 9 he mistook דרגיך, 'your rank' for רגליך, 'your feet.' In § 8, line 7, he scrambled the letters of וכיתך to וכתיך. On the other hand, P has its own errors : תשלפנה (§ 7, line 4), לעיני (§ 8, line 3) for תשפלנה and ליני, whose correct forms occur in K³. S has the same error in the first case and the correct reading in the second. In § 8 P opens line 5 with an erroneous ל in front of the word כל. In line 7 the scribe skipped the indispensable predicate מחלף, leaving the phrase senseless. S is at some extent more verbose than its counterpart P. For example, in § 7, line 8, P describes the powerless enemies in two terms : 1) עתידין ממעסין קמיך, and 2) ולית בון תקומה. S supplants the second term by introducing a new element : ולא שליט יכל ימלך עליך, 'and no king can rule over you.' § 8 begins with the answer of 'Moses the Prophet' : משׁ[ה] נביה. This is transformed into the formula נביה רבה משה, which occurs frequently when the name of Moses is mentioned.[19] When Moses says about Pharaoh that 'the kings of the earth were frightened by his (name's) mention' : מלכי ארעה דחלון מן דכרה (line 5), S : adds an explanatory note : דו גבור, 'for he is brave.' God admits that Moses is זעור לב ורכיך, 'small in heart and tender' (line 6). S changes the word order: זעור ורכיך לבה, 'small and tender of heart,'

---

xiii-xvi.

[18] To be sure, גלגין exists in the Aramaic vocabulary, but in the given context it has no sense : 'praise'. Its frequence in the Samaritan liturgy misled the scribe. A. Tal, *DSA*, 144.

[19] The formula occurs in MS P too, but in a rather limited measure : 73 times (its whole text contains 39,000 words), while in MS S the expression is much more frequent : 210 times (among 54,000 words). The ratio is approximately 1 : 2. In the liturgy it occurs 40 times (A.E. Cowley, *The Samaritan Liturgy* [Oxford : Clarendon Press, 1909]).

aligning רכיך לבה with Deut 20:8, where it is connected with feebleness proved in front of the enemy: הירא ורך הלבב. On the other hand, in § 7, line 3, P lacks the word בשרירו, 'with strength,' after the infinitive מתקפהתין, 'to fortify,' present in S : יתב אדיך ויקרין [בשרירו] (line 3). Thus, the parallelism with the following הפתח אדניך ומליתון נהירו is abolished.[20] Another parallelism that occurs in P is disturbed in S. In the former, both Moses' and God's discourses follow an exhortation in the imperative : שמעו מה אגיבה מרה ; the latter omits the second exhortation, starting God's response with אגיבה מרה (line 6).

One may observe that the above paragraphs vary slightly from each other, differing mainly in linguistic features, which may well be the mere result of scribal intervention, as are the errors committed by lack of skill or poor knowledge. The following ones, however, present deeper discrepancies, that bear on literary structure, witnessing a pronounced redactional tenor.

(Book Four, § 56)

1. P עסרה מלים אמרה אוכחו מן נהירות קשט במדע שלם עמי יתון ושבח למרך ורבי לנביך ראלך בה אוקר

S עסרה מלים חדד לאוכחו מן מאור קשטה במדע שלם אקרי יתון ואודי למרך ורבי לנביה דתכמך בכן

2. P שאל אבוך ויחוי לך במד בדילך עביד עד תהי ממלך ומצלח בכל עובדיך דעבדת

S שאל אביך ויחבינך מד בדילך עביד עד תהי ידע בכלה

3. P סהביך ויימרו לך קשיטות מלי גזרי ארהותה עד לא תהי מסתרבך וירום מדעך ויתוזף רעה

S סהביך ויימרון לך גזריה ופקודיה ודיניה וכל תרוהתה ומה דו פלי מנך ישכילונך לידה וכיתך תזדעק נהיר וחכים ותלף למן בתרך אתי

4. P שמנת עבית וקיצה במלת כשית מיכל דלא בצבצוב ומשתה דלא בלעיו

S שמנת עבית כשית מיכל דלא צבצוב ומשתו דלא בליעו

5. P וירא יהוה ואקפה במלת וינחץ הגלה בסימנים ויגאץ בדינים ואתחזי לגו סימני בדיל פרקנך והנאץ בדינים בדיל משרראתך

---

[20] Moses' assignment with the mission to Pharaoh is expressed by the quotation from Exod. 3:10, followed by 5 imperatives, each consisting of 4 members :

1) תקיף רגליך / ולא יקרב בן נשיש / דבי משררהתין / סגי מעל כל יבשתה

2) יתב אדיך / ויקרין / כי בי מתקפהתין / סגי מן עלמה

3) חיץ לבך שריר / ולא תשלפנה / כי בי מעיצאתה / הך שמשה וזהרה

4) חיל לשנך / ולא יקרב לך משתוק / דבי מחילהתה / הך גללי ימה

5) הפתח אדניך / ומליתון נהירו / דבי מפתח לון / כות תהו ובהו.

No. 2 and 5 are parallel, the second member of each being a continuation of the first one, as a positive command. The remaining 1, 3, and 4 have their second member in contrast with the preceding one.

S ויראי יהוה וינאץ אתחזי בסימנים רמים וינאץ בדינים אתחזי בסימנים בדיל מרבהתך ונאץ בדינים בדיל משדראתך

6. P מכעוס בניו ובנותה מלת אוכחו ארכן כל קהלה מד שמע מן משה אישה אדה מלתה וזוג בנאתה עם בניה ואזמנון במלתה דאה

S מכעוס בניו מלת אוכחו ארכן כל קהלה לקבל הדה מלתה וקוה כניה עם בנאתה עורי אזדמנו כהלון לגו הדה מלתה

7. P בנים לא האמן כם אה אוכחו רבה וילה לאנש דלא יתפורר

S בנים לא האמן בם אוכחו רבה וילה לאנש דלא יתפורר

8. P אנון פנסוני עשדה רבה עד מותר עסרה זבנים ולא שמעו

S הם קנאוני בלא אל בתחמדה בישה וילון במה דעבדו כעסוני באבליהם עסרה זבנים ולא קצרו

9. P אמרת אבדון עזרת לדברי ובצלות משה אחסת עליון

S אמרת רגזינון עזרת לדברי בצלות משה ואחסת עליון

10. P אנון כעסוני באחמדון בישהן בישה לון במה דעבדו

S ----------

11. P אבטל מן אנשה דכרנון {{דכרנון}} בקשט ביאם אבהתון גלג<ל>ת עמון

S אבסל מן אנשה דכרנון בקשט קיאם אבהתון גלגלת עמון

(Book Four, § 57)

1. P עמו מה {{מה}} סב אהן אלה רחמנה ורתאה דליתו טרף עובד עבד עמה

S עמו מה רחמן ורתאה אהן מלכה רבה דלא טרף עובד מן עבד עמה

2. P ארכן קלומה מוכח לישראל עד יתפורר ויילף לקשטה ויהינו אלין מליה פתח עינה איסתמך לבה ותחכם עם לבך הן כמד ידדי גברה ית ברה יהוה אלהיך מרדינך

S ארכן קנומה ואוכח קהל ישראל עד יילף לקשטה ויהונו אלין מליה בלבה ויסתמך בון ותתכם בלבך אן כמד ידדי גברה ברה יהוה אלהך מרדינך

3. P דאה אחיוס רב אחס עליך עבודך

S אה אחוס רב מרך אחס עליך

4. P לאוי עליך תהי אתה רתי לנפשך שנן באלפן קשטה ואטר ית מליו כי מרך יהי לך נסור הך מה דאמר ואטרנך <ב>כל דתיזל אסו לכל מטענ<י>נך

S עורי תהי אתה אחס על נפשך והלך בתר קשטה ואטרה עד יטרנך אסו לכל מטענין

5. P כתבה דמשה מתאסי בסמן מן תעתידה דקשטה פשר מרגל למן עמה נגד מהלך בשביל כהלה אצלחו

S ספר נביה רבה משה מאסי בסמן מן תעתידה דקשטה פשר מרגל למי אתנגד עמה דו מתיבל בשאול כהלה איסבו

6. P פרוק הוא מנשם למן אתלחץ מן רג<י>לותה ליד מרה

S ----------

7. P נגוד סב ליתה טעי בשביל מד נגדותה מרחיה למרה

S נגוד סב ליתו טעי בשביל מרחיה לאלה

8. P מה רחמן ורתאה אהן מלכה רבה דשגר משה אישה ואוקרה בכן

S רחמן ורתאה אהן מלכה רבה דרבה (דנביה) <לנביה> וחיל יתה בכלה

9. P מה רחמן ורתי אהן מלכה רבה דנבא משה ואימנה על כל מאדלה

S רחמן ודתאה אהן מלכה דבה דיקר לנביה ואימנה על מדלה
10. P מה רחמן ורתאה אהן מלכה רבה דשכר לנן משה בכל טוב
S ----------
11. P מה רחמן ורתי דאשמע יתה קעלה בעסרתי מליה חייה לנן ולדרינן עד לעלם
S ----------
12. P ירום משה אישה דקעם מוכיח ושרי בקדמהיתה
S ירום נביה רבה משה מהימנה דקעם בנורה דקשטה ושרי יוכית לכל ישראל
13. P ואמר שאל אבוך ויחוי לך מה בדילך עביד כד אמר אלה בני בכורי ישראל חילון בכל טוב
S אמר בשרוה שאל אבוך ויחבי לך מה בדילך עביד דקשטה אמר בני בכודי ישראל כללון ברבו וחילון בכל סוב
14. P עמו רבות אהן מלכה רבה דארכן וזעק ישראל בני בכורי ויהב לה כל איקר
S שבחו למלכה רבה דזעק לישראל בני בכורי בדיל יהב לה כל איקר
15. P מה עבד<ג>א אברהם אקימה אלה
S הך מה דעבד אברהם כן אקים אלה
16. P ויהב אברהם ית כל דלה ליצחק ברה מן שוי אתרה דאבוה יסב ירתתה
S ויהב אברהם ית כל דלה ליצחק ברה מן מלא אתר אבוה השוי מסב ירשתה
17. P וכן עבד לזרעה וזעקון בר בכור
S ככן זרעו עביד לון וזעק שמון בר בכור וכנשון לידה
18. P אה אלה רחמן ולית עורי לבר מנה ארכן ויהב לישראל כל טוב ותסד
S אה אלה רחמן ואין עוד מלבדו יקר ישראל בכל סוב יתר

Translation :

§ 56

1. Ten words he (Moses) said, an admonition from the light of the True One, with a perfect mind. See them and praise your Lord and magnify your prophet who honored you with this.
2. 'Ask your father, and he will tell you' (Deut 32:7) what He has done for your sake, so that you may take counsel and succeed in al your deeds that you do.
3. 'Your elders, and they will tell you' (*ibid.*) the truth of the words of the precepts of the Law, so that you will not be confused and your mind will be exalted and will get additional wisdom.
4. 'You grew fat and gross' (Deut 32:15), and ended with the word 'coarse': (you ate) food without restriction and (drunk) drink without toil.
5. 'The Lord saw' and adjoined it with the word 'was vexed' (Deut 32:19): He revealed Himself with exalted wonders and spurned with punishments. He revealed Himself within the wonders in order to deliver you, and He spurned with punishments in order to fortify you.
6. 'Because of the enragement (produced by) His sons and daughters' (*ibid.*) - a word of reproof. All the congregation bowed down when they

heard from the man Moses this discourse. And he coupled the sons with the daughters and included them in this utterance.
7. 'Children in whom is no faithfulness' (Deut 32:20): lo, a great admonition. Woe to the man who is not awakened (by it).
8. 'They enraged me' (Deut 32:21) (with) great annoyance ten times and did not obey.
9. 'I decided to destroy them' (Deut 32:26), (but) I reverted to my way, and through the prayer of Moses I had pity for them.
10. 'They vexed me' (Deut 32:21), with their bad cravings - evil for them for what they have done.
11. 'I (concluded to) obliterate their memory from among men' (Deut 32:26) but for the sake of the truth of the covenant[21] (with) their ancestors I showed mercy[22] to them.
§ 57
1. See how good is this merciful and gracious God, who does not reject a deed (of one who) does it before him.
2. He lowered Himself (in order to) reprove Israel, so that they should wake up and learn the truth, and these words be eye opening. Draw near the heart 'and know in your heart that, as a man disciplines his son, the Lord your God disciplines you' (Deut 8:5).
3. This is a great compassion that your creator shows to you.
4. It is appropriate that you should show compassion to yourself : learn the teaching of the True One and keep His words, that your Master may keep you, as He said : 'I will keep you wherever you go' (Gen 28:15) - medicine for all your diseases.
5. The Book of Moses heals[23] with medicine prepared by the True One - a quick rescue for the one who clings[24] to it, walking in a path which is entirely prosperous.[25]
6. It delivers fully the one who extracts himself[26] from his own (bad) habits (clinging) to his Master.
7. A good leader does not go astray on the path, on which his leading is pleases God.
8. How merciful and gracious[27] is this great King, who sent the man[28]

---

[21] Blend of כרית and קיאם.

[22] גלגל is abbreviated from the idiom גלגל רחמיו, 'to show mercy.' See Z. Ben-Hayyim, *Tibåt Mårqe*, xxii.

[23] For reflexive verbs with active use see M. Florentin, *Leshonenu* 56 (1992) 201-211.

[24] Literally : to be led.

[25] Literally : prosperity.

[26] Apparently, scribal error for אתחלץ It rather manifests the blend of two different verbs, following the loss of the gutturals, both being pronounced *itallaṣ*.

[27] The use of the determination marker deteriorated in the latest stages of Samaritan

Moses and honoured him by this (mission).
9. How merciful and gracious is this great King, who made Moses a prophet and entrusted him over all His dominion.
10. How merciful and gracious is this great King, who sent Moses to us with all that is good.
11. How merciful and gracious (is this great King), who let hear that voice and with the Ten Words He gave life to us and to our generations forever.
12. Exalted be the man[29] Moses who stood reproving and begun at first with this (statement).
13. He said: 'Ask your father, and he will tell you' (Deut 32:7) what has been done for your sake. When God said 'Israel is My first-born son' (Exod 4:22) - He fortified them with all that is good.
14. See the greatness of this great King, who lowered Himself and called Israel 'My firstborn son,' and gave them every glory.
15. What Abraham did[30], God fulfilled.
16. 'Abraham gave all he had to Isaac, his son' (Gen 25:5 - ST). Who is worth the place of his father will take his inheritance.
17. And thus He did to his offspring, and called them 'firstborn son.'
18. This is a merciful God, and there is no other beside Him (Deut 4:35); He lowered Himself and gave to Israel every good and grace.

Notes on §§ 56-57
The linguistic differences between the two sources, shown in the previous paragraphs, are present here too.
Such are the synonym variants like אודי / שבח (§ 56, line 1), אתחזי / הגלה (line 5), קוה / זוג (line 6), מרך / עבודך (§ 57, line 3), אחס על נפשך / רתי לנפשך (line 4), מתיבל / מהלך ,ספר / כתבה (line 5), נביה / אישה (line 8), etc., grammatical variants, e.g. וימרון / ויימרו (§56, line 3), אתנגד / נגד (§ 57. line 5), or

---

Aramaic. This produces grammatical discrepancy between the two members of the collocation. The correct form occurs in the following statement : רחמן ורתי.

[28] אישה is a frequent epithet of Moses, along with נביה (רבה). It is an old Hebrew loan, used in the Samaritan Targum for a person of special position, such as an angel or a divine emissary. It derives from passages as Gen 37:15,17, where a mysterious person encounters Joseph. Moses is called upon Num 12:3 : ואישה משה רבה שריר.

[29] Apart from being the direct object marker, with possessive pronouns it functions as demonstrative. See A. Tal, *DSA*, 366. See also For ית as a demonstrative see R. Macuch, *Grammatik des samaritanischen Aramäisch* (Berlin-New York : Walter de Gruyter, 1982) 135.

[30] עבדנא is a strange reading. The supralinear נ is a later addition, apparently by another hand, who did not understand עבדא. Perhaps עבדנה is intended, *i. e.*, the perfect of עבד with the object pronoun.

different lexical elements that represent different ideas, e.g., עמי, 'see,' vs. אקרי 'read' (§56, line 1), פרקנך, 'to deliver you,' vs. מרבהתך 'to exalt you' (line 5), etc. Hebraisms occur in these paragraphs of S as well. Thus, in § 56 S reads אביך for אבוך (line 3) and in § 57 למי for למן (line 5), ירשתה for ירתתה (line 16). Moreover, in quoting the scripture, both manuscripts use largely the Aramaic Targum. Nevertheless, S opts occasionally for the Hebrew Pentateuch, without a visible reason, except its penchant for Hebrew, mentioned above. Thus, in § 56, אנון פנסוני is suplanted by הם קנאוני (line 8), and in § 57 לית עורי לבר מנה by ואין עוד מלבדו[31] (line 18). Here too, P is not entirely free from such inroads; in § 56, the scribe wrote ובנותה for ובנתה (line 6).[32] Errors occur in these paragraphs too, in both manuscripts. For example, in § 56, line 1, P puts an otiose *he* at the end of the word אמר, and in line 10 אחמדוהן for תחמדון (unless it is an unusual form of אחמדו, unrecorded elsewhere in Samaritan Aramaic). S has דנביה instead of לנביה in § 57, line 8, etc.

Much more edifying about the literary diverse nature of the two transmissions of TM are the abundant differences in phraseology, and even in content. Already in the second line of § 56, S says just עד תהי ידע בכלה, 'so that you may be aware of it all,' where P is much more explicit: עד תהי ממלך ומצלח בכל עובדיך דעבדת. Further, in line 3, what follows the second quotation from Deut 32:7 in P, is expressed in S in a completely different way: '(Your elders will tell you) the decrees, the commandments, the precepts and all the laws; and what is hidden[33] from you they will teach you (how to reach) it. And indeed, you will be called illuminated and wise, and you will teach those who follow you.' In lines 4 and 5 S reproduces literally the quotations from Deut 32:15 and 19, unlike P, which inserts an explanatory addition before the last (third) word. In line 8 S exhibits an expanded version. The quotation from Deut 32:21 contains the entire hemistich, within which a kind of personal note is inserted: הם קנאוני בלא אל בתחמדה בישה וילון במה דעבדו כעסוני באבליהם, 'they enraged me with no-god, *by way of evil desire; woe to them for what they have done*, they vexed me with their futilities.' This insertion, together with the second element of the hemistich, is placed in P in line 10, thus deranging

---

[31] Hebrew loans are excluded from this discussion. Such is מאוד in the first line of § 56, which became a regular Samaritan word, and is quite frequent in Samaritan Aramaic. See A. Tal, *DSA*, 14.

[32] This word may be considered a scribal addition, since the word is absent from S and occurs in both manuscripts further in the same line, at its proper place.

[33] The basic meaning of the root פלי is remotenes, whence the sense 'hidden,' 'wondrous,' etc. A Talmudic quotation from Ben-Syrah says : במופלא ממך אל תדרוש, 'do not search what is hidden from you' (t. Babli Hagiga 13a).

the course of the biblical verse. The line ends in ולא קצרו, 'they did not stop,' as against 'did not obey' of P. The structure of line 9 in S is slightly different: 'I said: they are my rage[34]' (Deut 32:26), (but) I reverted to my way,[35] through the prayer of Moses, and I had pity for them.

The same is true with § 57. The transmissions vary mostly in phraseology. For example in line 14 P puts the idea of the firstborn thus: עמי רבות אהן מלכה רבה דארכן וזעק ישראל בני בכורי ויהב לה כל איקר, as against S, which displays the same concept in a divergent wording: שבחו למלכה רבה דזעק לישראל בני בכורי בדיל יהב לה כל איקר, 'praise the great King who named Israel *My firstborn* , in order to give them every glory.' Likewise, in line 16, P says: מן שוי אתרה דאבוה יסב ירתתה, vs. S: מן מלא אתר אבוה השוי מסב ירשתה, 'the one who supplants his father is worty to receive his inheritance.' Sometimes they vary in word order. In line 3 P has אחיוס רב אחס עליך עבודך, while S prefers אחוס רב מרך אחס עליך (the synonyms עבודך and מרך have been mentioned above). In other instances, one manuscript adds some words, perhaps for the sake of perfection. In line 13 P relates that, by calling Israel firstborn, God (אלה) 'fortified them with all that is good.' S recounts the same idea in the same fashion, not without the addition of two words, making the expression prolix: כללון ברבו וחילון בכל טוב, 'He crowned them with exaltation and fortified them with all that is good.' And so is the case with line 17, where P draws the conclusion from the previous line: וכן עבד לזרעה וזעקון בר בכור. The same idea is expressed in an expanded way by S: ככן זרעו עביד לון וזעק שמון בר בכור וכנשון לידה, 'likewise it was done for his offspring, and He called their name firstborn son and assembled them to Him.'[36]

Although the two transmissions under scrutiny present mostly divergent linguistic habits, which emanate from their respective stage of linguistic development, not less visible is their variation in literary structure. Suffice to say that in § 57 the line 6 has no parallel in S at all. Furthermore, the quadruple exclamatory expression of admiration to the "Merciful and

---

34 According to the MS BL 5036, which reads רגזי אנין. However, רגזינון, the contracted form of MS S, occurs in younger MS Or 2 of the Vatican Library. See A. Tal, *The Samaritan Targum of the Pentateuch*, I-III (Tel-Aviv : Tel-Aviv University Press, 1980-83).

35 I assume that Macdonald's translation (*Memar Marqah* II, 163) : 'to my promise' leans on the Hebrew meaning of the word דבר. In Aramaic it means 'way,' 'conduct,' and I translated accordingly. However, given that Hebraisms are quite frequent in Samaritan literature, Macdonald's proposal is not entirely out of place. See A. Tal, *DSA*, 166-168.

36 Obviously, זרעו, a collective noun with the Hebrew possessive pronoun, is corrupt. MS P exhibits the correct form : זרעה.

Gracious", מה רחמן ורתי, which introduces in lines 8, 9, 10 and 11 His deeds with Moses and Israel, is shared by S, only twice (lines 8, 9). In fact, it seems as if the third statement of P partly repeats the first one, and therefore a possibility exists, that the redactor of the prototype of S ignored its different ending and eliminated it accordingly. The fourth statement too is absent from S, without apparent reason.
We may conclude, that, as far as the paragraphs presented above are concerned, both transmissions sprang from a common stem. MS P represents the text as it was at a certain stage of its history. MS S represents a further developed version and acquired its form at a later time, not before absorbing later linguistic characteristics, according to the contemporary habits. I hope to be ahle to present all the extant parts of K in the near future.

It is my great pleasure to dedicate these lines to my most estimated colleague and dear friend, Adrian Shenker, at the occasion of his retirement.

The Writing of Early Scrolls. Implications for the Literary Analysis of Hebrew Scripture

Emanuel Tov
Hebrew University, Jerusalem

Dating from the mid-third century BCE until the mid-second century CE, the biblical scrolls from the Judean Desert are very early in comparison with the medieval codices of the Masoretic Text (MT). However, compared with the earliest copies of Hebrew Scripture, they are actually late. Whatever view one holds on the dates of the composition and final redaction of the books of Hebrew Scripture, it remains true to say that these activities preceded the copying of the Qumran scrolls by several centuries. Likewise, the composition and redaction of the biblical books preceded the Old Greek translation by the same time span, as the LXX translation was produced between the beginning of the third century BCE and the end of the second century BCE.

The realia of writing and rewriting ancient scrolls form the topic of this paper, treated here in conjunction with a seemingly remote issue, namely the literary analysis of the Hebrew Bible.

The shape of the earliest copies of Scripture

To the best of our knowledge, the early biblical books or parts thereof must have been written on scrolls of either papyrus or leather. There probably was no alternative to the writing of portable texts in scrolls.[1] These ancient scrolls were ruled with the letters suspended below the lines, and inscribed in writing blocks or columns. There is no direct evidence regarding the

---

1 Indeed, according to Jeremiah 36, Baruch recorded the dictations of Jeremiah on a scroll. As a result, the insistence in Jewish and Samaritan tradition on the scroll as the earliest form of the *Torah* is probably realistic. Thus, *Sifre* Deuteronomy § 160 (ed. Finkelstein [New York/Jerusalem 1993] 211) explains every ספר in Scripture as a מגילה of leather, such as in Deut 17:18, where it is used in reference to the 'book of the king.'

main writing material for long texts used in ancient Israel[2] before the period attested by the Judean Desert scrolls. Both leather and papyrus were in use in Egypt at a very early period, but it is not impossible that leather was preferred in ancient Israel because it was more readily available than papyrus that had to be imported from faraway Egypt. On the other hand, according to Haran, papyrus served as the main writing material during the First Temple period.[3]

From the various topics relating to the physical shape of ancient scrolls, we focus on two, namely correction procedures and the physical limitations of writing in a scroll.[4]

1. Correction procedures

Upon completing the copying, and often while still in the process, scribes frequently intervened in completed writing blocks ; by the same token, later correctors and users often inserted their corrections in the text. Careful attention to the intricacies of the correction process known from the Qumran scrolls helps us better to understand not only scribal transmission, but also the growth of ancient literature. This intervention is known from the Qumran scrolls in four different forms, or combinations thereof.

- Removal of a written element by erasing or blotting out, crossing out, marking with cancellation dots or a box-like shape around letters or words.
- Addition of a letter, word or words in the interlinear space or, rarely, in the intercolumnar margin.

---

2 Thus R. Lansing Hicks, "*Delet* and *M*^{e}*gillah* : A Fresh Approach to Jeremiah XXXVI," *VT* 33 (1983) 46-66. One of the arguments used by Lansing Hicks (p. 61) is that a knife was used by Jehoiakim to cut the columns of Baruch's scroll exactly at the sutures since the text mentions that after every three or four columns, Yehudi cut the scroll (Jer 36:23). The use of a knife may indicate the cutting of a leather scroll, as such a tool would not have been needed for papyrus.

3 M. Haran, "Book-Scrolls at the Beginning of the Second Temple Period. The Transition from Papyrus to Skins," *HUCA* 54 (1983) 111-122. In support of this assumption, Haran mentions the Egyptian influence on Canaan in this period that would have included the use of papyrus, the low price of papyrus in contrast to leather, and the biblical use of the root מח"ה, a verb signifying erasure of a written text with a liquid which is possible only in papyrus. Haran also refers to Jer 51:63 which mentions the binding of a stone to a scroll so that it would sink in the Euphrates River. According to Haran, this scroll was made of papyrus, since a leather scroll would have sunk without a stone. According to Haran, at the beginning of the Second Temple period scribes started to use leather for long texts. However, it should be countered that already in ancient Egypt papyrus was used for very long texts. See further the discussion by A. Lemaire, "Writing and Writing Materials," *ABD* 6 (New York : Doubleday, 1992) 6.999-1008.

4 For a full discussion, see my monograph *Scribal Habits and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert* (STDJ 54 ; Leiden/Boston : E.J. Brill, 2004) 222-229, to be quoted below as Tov, *Scribal Habits*.

• Remodeling (reshaping) of an existing letter to another one.
• Altering the spacing between words.[5]

Not all these systems were employed in early scrolls, since some practices used in the Qumran scrolls had been imported at a later stage from other cultures.[6]

2. Technical limitations of writing in a scroll

That the content of the Qumran scrolls (and the LXX) is relevant for the literary analysis of Hebrew Scripture has long been recognized, as they preserve a few vestiges of alternative formulations of the biblical books, such as in the case of Samuel, Jeremiah and Psalms, and possibly also Joshua and Judges. But we turn now to a related issue, viz. the possible relevance to literary criticism of correcting procedures used in the Qumran scrolls.

The discussion turns first to (2a) technical difficulties in inserting substantial changes and additions, and in deleting elements in the inscribed text after the completion of the writing, then to (3b) the relevant Qumran evidence. Subsequently (3) we will turn to some implications of this analysis for the literary criticism of Hebrew Scripture.

One of the issues at stake is whether, from a technical point of view, scribes could insert significant changes in a scroll after the completion of the writing. We suggest that, as a rule, this was impossible.

2.1. Technical difficulties in inserting changes in the inscribed text

The first issue to which our attention is directed is that of the writing on leather and papyrus in columns and the difficulties encountered if a scribe wanted to insert corrections in more or less fixed writing blocks surrounded by relatively small margins. Because of these inflexible parameters, and also because of the limited possibilities inherent in the writing material, substantial correction of finished columns was technically almost impossible. Thus, after the completion of the writing, there simply was no space in the columns, margins, or anywhere else for any addition longer than one or

---

5 Such changes were achieved either by indicating with scribal signs that the last letter of a word belonged to the following word or by indicating that there should be a space between two words which had been written as one continuous unit.

6 Thus several correction procedures in the scrolls from the Judean Desert resemble notations used in Greek sources : crossing out of letters or words with a horizontal line, *antisigma* and *sigma* (parenthesis signs), and cancellation dots/strokes. Cf. E.G. Turner, *Greek Manuscripts of the Ancient World* (2nd ed., revised and enlarged by P.J. Parsons ; Institute of Classical Studies, Bulletin Supplement 46 ; London 1987) 16. The latter two systems are not known from earlier Semitic sources, and may have been transferred from Greek scribal practices.

two lines. Such additions could have been placed in three different positions, but in fact none was used for this purpose :

Margins.[7] In most Qumran scrolls, the sizes of the margins are relatively fixed and of limited scope and therefore could not be used for inserting substantial text. In these scrolls, the top margins are usually 1.0-2.0 cm, and the bottom margins are slightly larger (1.5-2.5 cm). Larger margins, between 3.0 and 7.0 cm, are rare in the Qumran texts, occurring mainly in the "late" texts from Naḥal Ḥever, Masada, and Naḥal Ṣe'elim dating to the first and second centuries CE. Such large margins occur almost exclusively within the tradition of authoritative Scripture scrolls containing MT, and are commonly a sign of a *de luxe* format as in similar Alexandrian Greek scrolls.[8] Since the size of margins has grown over the course of the centuries, early scrolls would not have contained large margins. Intercolumnar margins (1.0-1.5 cm) left little room for additions and, with a few exceptions, they were not inscribed in any of the known scrolls, and likewise top and bottom margins are inscribed only very rarely.

Handle sheets. Many scrolls included handle sheets, that is, protective sheets at the beginning or end of the scroll, or at both extremities. However, the known specimens of such handle sheets were uninscribed. Actually, from a technical point of view it would have been difficult to indicate where in the scroll a section written on an empty handle sheet belongs.

Repair sheets. Sheets were stitched together after the writing had been completed. Technically it would be possible to disconnect any two sheets and to insert between them a new one containing additional text, or to replace a sheet with a new one. In three cases, such sheets have possibly been preserved,[9] but the evidence is unconvincing. Further, in the case of an additional sheet it would actually be difficult to indicate with arrows or otherwise how the text in the repair sheet relates to the existing columns.

In sum, after the text was inscribed, it was almost impossible to add anything substantial to the written text, in the column itself, in one of the margins, or on a blank sheet at the beginning, end, or middle of the scroll.

Similar problems obtained with regard to the deletion of substantial segments in leather scrolls. Physical erasure in such scrolls would be al-

---

[7] Most columns are surrounded by uninscribed top and bottom margins, as well as by intercolumnar margins. The rationale of these margins is to enable the orderly arrangement of writing blocks in rectangular shapes, even when the edges of the leather were not straight. The margins also enabled the handling of the scroll without touching the inscribed area. For this purpose, the bottom margins were usually larger than the top ones.

[8] On scrolls of a *de luxe* format, see the Appendix in my paper "The Writing of Biblical Texts with Special Attention to the Dead Sea Scrolls," *Sefer Moshe : The Moshe Weinfeld Jubilee Volume, Studies in the Bible and the Ancient Near East, Qumran, and Post-Biblical Judaism* (ed. C. Cohen et al. ; Winona Lake, Ind. : Eisenbrauns, 2004) 445-458. See also Tov, *Scribal Habits*, 125-9.

[9] The first sheets of 4QDeut[n], 4QJub[a] (4Q216), and 11QT[a] (11Q19).

most impossible and very inelegant. In principle, any large segment could have been deleted with one of the deletion signs[10]; but these were not yet used in early sources, and besides, they, too, would have been inelegant.

The same problems existed with regard to the insertion of changes within the writing block, that is, erasure followed by addition of amended text. Erasure in leather scrolls was almost impossible, let alone inscribing a substantial new text on an erased area. Therefore, if we were to visualize a scribe physically erasing all occurrences of the Tetragrammaton in the second and third book of the Psalter (Psalms 42-83 [but not 84-89]), and replacing them with *elohim*, we would have to think in terms of a rather unreadable scroll.[11] By the same token, if the manifold theological corrections in the MT of Samuel, such as in theophoric names,[12] were created in this way, the scroll would have been rather unreadable.

The difficulties described above pertained to both leather (skin) and papyrus, but in one situation papyrus was more user-friendly than leather, as the written surface could be washed off and replaced with alternative content (if the two texts were of the same length). However, in the other types of correction, papyrus was as difficult for scribes as leather: In deletions on papyrus, an inelegant blank area had to be left in the middle of the inscribed text and likewise there was no space for substantial additions in the middle of the text in papyri.

2.2. *The Qumran evidence*

Having reviewed the technical difficulties regarding the insertion of corrections in leather and papyrus scrolls, we now turn to the Qumran evidence relating to textual intervention in biblical and nonbiblical scrolls. Although that evidence is relatively late in comparison with the earliest copies of the biblical books, it is still relevant as a source of information about correction procedures in earlier periods. Additionally, the Qumran corpus has the added value of providing direct information concerning the process of rewriting sectarian compositions, such as the Community Rule and the Damascus Covenant, written in the last centuries BCE. In the many copies of these compositions, the rewriting procedures can be examined closely by comparing their content differences.

The most salient observation relating to the biblical and nonbiblical Qumran scrolls is the absence of visible techniques for presumed procedures of correcting and rewriting. However, when assessing the absence of these techniques we have to ask ourselves whether the evidence of the bib-

---

10 For details, see above and E. Tov, *Scribal Habits*, 222-229.

11 Most scholars assume that the replacement took place, but they do not express a view on the procedure used.

12 See my *Textual Criticism*, 267-269.

lical Qumran scrolls may be too late for understanding earlier processes of rewriting, whether such a process of rewriting took place at all, or whether the supposed rewriting procedure left no visible vestiges, such as large additions written in the margins.

If there are no physical remains of large content rewriting in Qumran scrolls, there is some evidence for content changes on a small scale in a few nonbiblical scrolls. For example, in 1QS VII 8, the length of the punishment for nursing a grudge against one's fellow-man (six months, also found in 4QS^{e} (4Q259) 1 i [ששה חוד]שים) was removed through the use of parenthesis signs and replaced by a more stringent punishment of 'one year' written above the line. By the same token, several types of small content corrections in 1QH^{a} may have been based on other copies of Hodayot, such as 4QH^{c} (4Q429) and 4QpapH^{f} (4Q432).[13]

In the biblical scrolls, on the other hand, there is no visible evidence at all for small[14] or large content changes. This statement may come as a surprise, as the Qumran scrolls contain manifold interlinear corrections. However, most of these corrections pertain to scribal errors, corrected by the original scribe, a later scribe or a reader.[15] The corrections themselves were based on the corrector's internal logic, his *Vorlage*, or another manuscript.[16]

If there is no visible evidence in the Qumran scrolls, biblical and nonbiblical, for procedures of content correction and rewriting, should we adhere to the assumption that such procedures nevertheless took place ? In the case of a positive reply, how should we picture these procedures ? Some scholars reject the assumption of content rewriting in biblical books, rendering it necessary to clarify now that we do accept the assumption of critical scholarship that most biblical books went through stages of revision after their initial writing. But having said this, we do not take a position as to how the rewriting took place. Analyzing the difficulties of the correction procedures and the evidence of the Qumran scrolls, we assume that genera-

---

13 See E. Tov, *Scribal Habits*, 28.

14 We disregard here a small number of linguistic corrections and word substitutions, such as found occasionally in 1QIsa^{a}.

15 1QIsa^{a} provides several examples of large-scale corrections : The original scribe of that scroll sometimes left out one or two verses, which were subsequently written in small letters between the lines : Cols. XXVIII 18 (Isa 34:17b-35:2) ; XXX 11-12 (Isa 37:4b-7) ; XXXII 14 (Isa 38:21) ; XXXIII 7 (Isa 40:7), 15-16 (Isa 40:14a-16). Interestingly enough, in some cases, the original scribe left room for these additions (XXVIII 18, XXX 11-12, XXXIII 15-16), and we are left wondering why the scribe did not fill in the text himself. In 4QJer^{a} col. III, the scribe left out a major section by way of *parablepsis* (7:30-8:3), which was subsequently added between the lines, in the intercolumnar margin, and under the column, written upside down.

16 See E. Tov, *Scribal Habits*, 222-229.

tions of editors or scribes – the term does not matter[17] – did not insert their content changes into existing copies. No rewriting, adding, or deleting could be executed in the form of corrections of existing scrolls because of the aforementioned technical limitations of writing in scrolls. Instead, editors and scribes must have created fresh copies for expressing their novel thoughts. In other words, rewriting took place mainly in the minds of scribes/editors,[18] and therefore did not leave visible vestiges on leather or papyrus. As far as I know, this assumption is valid also for Greek papyri.

One might oppose this description by claiming that the Qumran scrolls (from the third pre-Christian century to the first century CE) were produced too late in the development of the transmission of Scripture to serve as a basis for a view on developments occuring in yet earlier centuries, when different writing techniques were possibly in vogue. True, we have little knowledge about these earlier periods, but probably at that time the technical problems inherent with writing and correcting would have been even greater than at the time of the writing of the Qumran scrolls.

Our suggestion regarding the assumed process of rewriting of the biblical scrolls is supported by the Qumran evidence relating to parallel copies of sectarian compositions : the Community Rule (12 copies), War Scroll (7), Instruction (8), Hodayot (9), Damascus Document (10), etc. In these copies, very few physical vestiges of content rewriting are visible and, when nevertheless extant, they pertain to a few small details, as mentioned above. At the same time, in spite of the almost total lack of physical remains of content alterations recognized through the comparison of parallel copies, these differences are manifest also without external indications. The nature of these content differences indicates developed editorial activity. For example, in the Community Rule, Alexander and Vermes distinguish between four different editorial stages (recensions), which they named A, B, C, and D.[19] This also pertains to the various recensions of the War

---

[17] It is hard to define these terms, as editors were also scribes, and even some authors must have been scribes (when reading and misreading his source scrolls, the Chronist acted as a scribe). The distinction between these two terms must have been chronological : in later periods scribes were merely copyists like medieval scribes, while in earlier periods each person writing a scroll considered himself a minor collaborator in the process of the creation of the biblical books. Such a person allowed himself small content changes. In yet earlier periods, the persons who were involved in major aspects of the creation of these books may be referred to as editors/scribes, as they wrote the biblical books in scrolls, while allowing themselves major content changes, such as the insertion of what is now a complete chapter.

[18] This description does not rule out the possibility that scribes used other scrolls, drafts, or private notes.

[19] P. Alexander and G. Vermes, *Qumran Cave 4.XIX : 4QSerekh Ha-Yaḥad and Two Related Texts* (DJD XXVI ; Oxford : Clarendon, 1998) 9-12, distinguish between 'at least four recensions of S' : 1QS, 4QS^{b} (4Q256) and 4QS^{d} (4Q258), 4QS^{e} (4Q259), 4QS^{g} (4Q261). As a rule, 4QS^{b} (4Q256) and 4QS^{d} (4Q258) present shorter versions of

Scroll,[20] differing in the inclusion or exclusion of major segments.[21] Phrased differently, each copy of the Community Rule and the War Scroll

---

the Community Rule than 1QS. In this case, abbreviating took place in individual words, short phrases, and sentences, as indicated in the notes in the edition of J.H. Charlesworth (editor, with F.M. Cross et al.), *The Dead Sea Scrolls : Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations, I, Rule of the Community and Related Documents* (Tübingen/Louisville : Mohr [Siebeck]/Westminster John Knox Press, 1994). Thus also P.S. Alexander, "The Redaction History of Serekh-Ha-Yaḥad : A Proposal," *RevQ* 17 (1996) 437-456. While the shorter texts of S from cave 4, 4QS^b (4Q256) and 4QS^d (4Q258), probably abbreviated a text such as 1QS, it is very difficult to decide in which details these texts represent shorter formulations or, alternatively, textnal mishaps. The fact that the phrase 'sons of Zadok the priests who keep the covenant' is found in 1QS V 2, 9, but is lacking in both 4QS^b and 4QS^d, seems to indicate that the omission or addition is intentional. The same problems obtain with regard to 1QS V 9 ולרוב אנשי בריתם which lacks יחד when compared with עצת אנשי היחד of 4QS^b (4Q256) IX 8 and 4QS^d (4Q258) I 7. On the other hand, in the same col. V of 1QS there are seven occurrences of יחד, the community's self-appellation, which are lacking in the parallel sections in 4QS^b (4Q256) and 4QS^d (4Q258). In the case of 4QS^e (4Q259), S. Metso, *The Textual Development of the Qumran Community Rule* (STDJ 21 ; Leiden/New York/Cologne : E. J. Brill, 1997) 69-74 believes that the shorter text of that manuscript formed the basis for the longer text of 1QS. In contradistinction to all these scholars, G. Doudna, *4Q Pesher Nahum, A Critical Edition* (JSPSup 35 ; Copeuhagen International Series 8 ; Sheffield : Sheffield University Press, 2001) 707-710, believes that the differences betweeu the various copies of S reflect 'free variants-expansions, paraphrases, glosses added for clarity' (p. 707).

[20] J. Duhaime pointed out that 4QM^a (4Q491) and 1QM do not relate to one another as a source and its revision, but that both reworked an earlier source, now lost : "Dualistic Reworking in the Scrolls from Qumran," *CBQ* 49 (1987) 32-56 ; idem, "Etude comparative de *4QM^a* Fgg. *1-3* et *1QM*," *RevQ* 14 (1990) 459-472. For the sources, see the editions of 1QM (Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light* [Heb. ; Jerusalem : Bialik Institute, 1955]) and 4QM (M. Baillet in M. Baillet, *Qumrân grotte 4.III (4Q482-4Q520)* (DJD VII ; Oxford : Clarendon, 1982) ; *The Dead Sea Scrolls : Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations, 2, Damascus Document, War Scroll, and Related Documents* (ed. J.H. Charlesworth ; Tübingen/Louisville : Mohr [Siebeck]/Westminster John Knox Press, 1995). For a more elaborate reconstruction of the composition process, see P. Alexander, "The Evil Empire : The Qumran Eschatological War Cycle and the Origins of Jewish Opposition to Rome," in *Emanuel, Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov* (ed. S.M. Paul, R.A. Kraft, L.H. Schiffman, and W.W. Fields ; VTSup 94 ; Leiden/Boston : Brill, 2003) 17-31, especially 22. Thus, 1QM displays a greater emphasis on purity than 4QM^a (4Q491), and the former often has a longer text than the latter. At the same time, several scholars snggested that 1QM presents a later revision of the cave 4 copies of the War Scroll : F. García Martínez, "Estudios Qumranicos 1975-1985 : Panorama critieo," *EstBib* 46 (1988) 351-354 ; B. Nitzan, "Processes of Growth of Sectarian Texts in Qumran," *Beth Miqra* 40 (1995) 232-248 (Heb.) ; E. and H. Eshel, "Recensions of the War Scroll," in *The Dead Sea Scrolls : Fifty Years After Their Discovery : Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997* (ed. L. Schiffman et al. ; Jerusalem 2000) 351-363.

[21] For example, 1QS cols. I-IV are lacking in the parallel position in 4QS^d. 4QS^e did not contain the so-called Hymn of the Maskil (1QS VIII 15-IX 11). 4QS^g may not have contained 'The Rule for the Session of the Many' (1QS VI 8-23). At the same time,

should be considered a separate unit, since all of them contain idiosyncratic material. Since no physical evidence for the insertion of these content changes has been found in any of the extant manuscripts, it stands to reason that the differences between these copies were created not by inserting corrections in existing scrolls, but when writing a new scroll on the basis of an earlier one.

The differences among these copies of the sectarian compositions are greater than among the known Scripture manuscripts, but no greater than the assumed differences between early biblical scrolls, when large sections were still added, deleted, and rewritten. The Qumran non-biblical scrolls thus present us with a valuable parallel for an early stage in the development of the biblical books.[22]

3. Some implications for the literary criticism of Hebrew Scripture

From the beginning of the critical scholarship of the Hebrew Bible, and especially within the historico-critical approach, scholars have assumed that many biblical books were composed of different layers superimposed upon earlier texts.[23] Such a new layer would have involved the addition or deletion of stories, lists, chronologies, psalms, etc. I am not speaking about a new creation that as a whole is based on earlier texts, such as the Chronicler who created a new composition using different sources for each historical period. Nor am I speaking about early editors who created new compositions by combining different written sources, such as the integration of the poetry of Jeremiah (source A) and his biography (B) into one coherent whole. We refer only to a scenario of an editor-scribe who rewrote an existing written text.

The assumption of rewriting previous formulations has become one of the axioms of historico-critical analysis, but as far as I know, little thought has been given to the realia of this rewriting. Introductions, commentaries, and monographs often speak about multi-layered compositions, long inter-

---

4QS[b] contains material not found in 1QS. 4QpapS[a], written in a crude cursive on the back of another text, and palaeographically probably the earliest exemplar of S, likewise contains some different material. Alexander and Vermes surmise that this copy may contain an early draft of the *Community Rule*, possibly even its first draft.

22 In his analysis of the types of differences among the parallel nonbiblical texts from Qumran, G. Vermes remarked that they resemble those among different manuscripts of the biblical text : G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls Forty Years On : The Fourteenth Sacks Lecture Delivered on 20th May 1987* (Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies, 1987) 10-15.

23 Indeed, one of the models which has been developed alongside the Documentary Hypothesis is the Supplementary Hypothesis (Ergänzungshypothese) of stories, laws, etc. added to an existing kernel. See, e.g., O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament* (3. Auflage ; Tübingen : Mohr [Siebeck], 1964) 239-40.

polations, and omissions of sections in the middle of the text (that is, in the middle of a column), but the technical aspects of such activities have not been discussed.[24] This lack of attention is understandable, since before the discovery of the Dead Sea Scrolls, the realia of the writing procedure were far beyond the scholarly horizon. Accordingly, an assumption of multi-layered texts was usually judged on internal literary grounds only and not on their likelihood with regard to the realia of scribal activity. This pertains to all assumed layers in texts that had been superimposed on earlier texts, for example, a Supplementary Hypothesis in the Torah and elsewhere, the multi-layered composition of Deuteronomy, the assumed intervention of the Deuteronomist in the historical books and Jeremiah, etc. The assumption pertains also to the addition in the middle of the text (that is, column) of chronologies, genealogies, and hymns, such as those of Hannah and Jonah, to be discussed below.

To be sure, unconsciously the scholarly perception is probably influenced more by modern writing habits than the realia of ancient scrolls. One thinks probably less in terms of the complications of writing in ancient scrolls than modern Bible editions, at one time those of van der Hooght,

---

[24] An exception is the analysis of Lohfink, to be quoted below. For the New Testament, see M. Frenschkowski, "Der Text der Apostelgeschichte und die Realien antiker Buchproduktion," in *The Book of Acts as Church History. Apostelgeschichte als Kirchengeschichte* (ed. T. Nicklas and M. Tilly ; BZNW 120 : Berlin, de Gruyter, 2003) 87-107. In yet another instance, Schmidt and Seybold based their literary judgment on the realia of writing in scrolls, although in this particular instance the description of the scribal aspects is very questionable. H. Schmidt was quite advanced for his time when suggesting in 1948, when the scrolls were hardly known, that segments which he considered to be out of place in Habakkuk (Hab 1:2-4, 12-13 ; 3:18-19) were once written in the free spaces at the beginning and end of the scroll : "Ein Psalm im Buche Habakuk," *ZAW* 62 (1950) 52-63 (finalized in 1948 and published in 1950). According to Schmidt, in a similar way the alphabetical psalm at the beginning of Nahum as well as Isaiah 12 were inserted into the text from the margin. The suggestion for Habakkuk was accepted with changes by K. Seybold, *Nahum Habakuk Zephanja* (ZBK 24,2 ; Zurich : Theologischer Verlag, 1991) 47. However, as a rule there would not have been room for these verses at the beginning and end of the scroll. More importantly, if the sections are considered out of place in the book (thus Schmidt), why would someone have written them in the margins in the first place, and then subsequently moved them into the running text ? These problems were discussed at length by B. Huwyler, "Habakuk und seine Psalmen," in *Prophetie und Psalmen, Festschrift für Klaus Seybold zum 65. Geburtstag* (ed. B. Huwyler et al. ; AOAT 280 ; Münster : Ugarit-Verlag, 2001) 231-259. Among other things, Huwyler highlighted the methodological problem of identifying different non-consecutive sections as organic parts of a Psalm, then assuming that they were written in segments in the margin and inserted as a non-consecutive text in the running text. It would have been more logical to assume that these segments had constituted one coherent psalm all along.
I cannot claim to have seen all the relevant studies ; my judgment is based on a selection of commentaries, introductions, and monographs, in addition to such summaries as R.N. Whybray, *The Making of the Pentateuch. A Methodological Study* (JSOTSup 53 ; Sheffield : Sheffield Academic Press, 1987).

Letteris, and others, and now the Biblia Hebraica series. The modern mind, especially in the computer age, has become used to the ease with which one inserts changes into the text in split seconds. In earlier centuries, it was equally convenient to use cut-and-paste techniques with paper. Therefore, even the modern scholar, who knows that in the ancient world everything was different, sometimes does not realize that it was simply impossible to add or delete a section in the middle of a column. Continuing this line of thought *ad absurdum*, we should not imagine that an ancient scroll of the Torah or Joshua that looked anything like P. Haupt's multi-colored edition named the Polychrome Bible[25] or Regenbogenbibel ever existed.[26]

I have little doubt that in all mentioned instances (among them, paragraphs a-f below) an earlier text was indeed changed or expanded towards the present form of MT. However, I submit that we should now take an additional step in trying to understand how these changes were inserted while using recently gained knowledge about the copying of manuscripts. An analysis of this type is meant to enrich literary research.

I submit that the shape of the earliest biblical scrolls did not differ much from that of the Qumran scrolls (with the possible exception of their length) and that therefore most rewriting was not superimposed on existing scrolls. From a technical point of view, it would have been very hard, if not impossible, to insert, for example, the story of Judah and Tamar (Genesis 38) into a pre-existing scroll of Genesis or of the Joseph cycle, or to add Hannah's or Jonah's hymn to existing scrolls of Samuel and Jonah (or the Minor Prophets). In greater detail :

a. Most scholars believe that the story of Judah and Tamar in Genesis 38 was originally not an integral part of the Joseph cycle. Scholars also agree that Hannah's hymn was attributed to her in the form of a prayer (at least in MT) by someone who thought that this pre-existing Psalm of thanksgiving was appropriate to the context. By the same token, a pre-existing thanksgiving hymn of the individual has been made into a prayer spoken by Jonah in chapter 2. In my view, these three chapters could not have been inserted into existing scrolls, but were rather added when new scrolls were created on the basis of earlier ones.

b. We refer not only to separate units as the ones mentioned above, but also to non-consecutive layers in biblical books. For example, following

---

25 P. Haupt (ed.), *The Sacred Books of the Old Testament* (Leipzig/Baltimore/London : Hinrichs/ Johns Hopkins/Nutt, 1894-1904).

26 This edition shows the editor's understanding of the complex nature of the biblical books that could never have existed in antiquity in any visible way. In the Torah, for example, different colors designate the sources J^1 (early, dark red) and J^2 (later, light red), E^1(early, dark blue), E^2 (later, light blue), JE combined (purple), P-late (brown), P-early (regular black), H (yellow), and D (green). In addition, overstrike signifies redactional additions.

the Deuteronomy commentary of Steuernagel from 1900,[27] modern scholars distinguish between several compositional layers in that book. Steuernagel himself distinguished between one stratum in which the speaker turns to an addressee in the singular and another in which the speaker turns to addressees in the plural. In addition, he identified a layer of *to'ebah* laws (18:10-12 ; 22:5 ; 23:19 ; 25:13-16a) and one of laws of the elders (17:2-7, 8-13 ; 19:3-7, 11-12 ; 21:1-8, 13-22 ; etc.). Furthermore, according to Steuernagel, sundry layers of additions are visible in this book : among them various legal additions, such as those stressing the importance of priests (18:1, 5 ; 21:5 ; 26:3-4) and paraenetic additions (several sections in chapters 28, 29, and 30). One further recognizes a late layer requiring changes in the law due to the expanded borders of Israel in the centralization of the cult (12:20-24) and the law of asylum (19:8-10).[28] Finally, the kernel of the book was expanded with various pericopes, such as the poems in chapters 32 and 33.

c. The multi-layered story of Exodus 24 contains three fragments of accounts of Moses' ascent to Mt. Sinai. The three versions reflect different descriptions of the ascent of Moses, once alone (vv 2-8), once together with Aaron, Nadav and Avihu and seventy of the elders of Israel (vv 9-11), and once with Joshua (vv 12-15). If the story was composed layer upon layer, the base story was twice rewritten by two different editors/scribes.[29]

d. The book of Jeremiah underwent a complicated process of rewriting, probably being expanded in one of its last stages from a shorter text (reflected in 4QJer^b and 4QJer^d as well as in the LXX) to a longer one (MT).[30] Alternatively, the long edition was abbreviated to the short one. This process of expansion or abbreviation apparently took place in the mind of an editor, and not in the form of corrections to an existing scroll.

e. The "Elohistic" copyist/editor of the second and third books of Psalms (Psalms 42-83, but not 84-89) corrected at least the divine names,[31] if not more, while replacing each יהוה with אלהים. The changes were probably made during the writing of a new scroll, not through the crossing out of words in an existing scroll, and the writing of the new ones above the deletion.

27 C. Steuernagel, *Deuteronomium und Josua* (HAT ; Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1900) iii ff.

28 Not every layer uncovered in Deuteronomy necessarily requires the assumption of a separate scroll, since an early editor may have inserted corrections of different types in a single scroll.

29 Alternatively, according to the documentary hypothesis in its classical formulation, someone combined parts from three different sources : vv 2-8 (J ?), vv 9-11 (E ?), vv 12-15 (P ?).

30 See my book *Textual Criticism*, 313-349.

31 Cf. e.g. changes made in Psalm 53 as compared with Psalm 14 (14:2 = 53:3 ; 14:4 = 53:5 ; 14:6 = 53:6 ; 14:7 = 53:7).

f. The book(s) of Joshua-Judges, which underwent a very complicated editorial process, contain(s) long Deuteronomistic sections which should be considered additions when compared with the presumed original book. For example, the introductory chapters and framework of the individual stories in Judges as well as a layer of rewriting in Joshua including several speeches and the pericope Josh 8:30-35 (the erection of an altar on Mt. Ebal) were added only at a later stage. Presumably, the Deuteronomist must have had at his disposal an older version of Joshua-Judges. He created his new version in a new scroll, as it would have been impossible to insert these changes in an existing scroll.

We now turn to the implications of the analysis so far. If the preceding description holds true, in early times the content of the biblical books could have changed with the writing of each new scroll. Continuing this line of thought, if so many scrolls were circulating, what was the typological relation between them ? Was the transmission complex, that is, scribes could rewrite just any copy on which they laid their hands (model 1) ? In this case, one could speak of parallel transmission or parallel copies. Or was the transmission relatively simple with each new scroll based directly on the preceding one, in linear transmission (model 2) ? One need not necessarily decide between the two models, since there is also room for their coexistence.[32] When the merits of the two models are compared, the authoritative status of scrolls created using one of the two procedures needs to be assessed as well.

According to model 1, an early book was rewritten independently by any number of scribes whose versions should be considered parallel to one another and possibly even equally authoritative.[33] According to this scenario, an early copy of a biblical book was completed by editor 1, and was rewritten independently, possibly in different localities, by both editor/scribe 2 and editor/scribe 3, etc. ; there could be any number of related, parallel books in the same or different localities. For this first model, the term "parallel" indicates that every scribe/editor could have rewritten almost any scroll, without taking into consideration the content of other scrolls. As a result, at any given time scrolls of different content were circulating (this description pertains to relatively large differences in content, not to differences created during the course of scribal transmission).

The point of departure of model 2 is a "production line" of a biblical book, created in a linear way, stage after stage. In this model, the creation of editor/scribe 1 formed the basis for the edition of editor/scribe 2, which,

[32] In that case, one should imagine the creation of both parallel copies and copies displaying a linear transmission.

[33] Possibly, within this large group of scrolls, one scroll or production line was more authoritative than the others.

in its turn was the basis for a creation by editor/scribe 3. In this model, there is no room for parallel versions.

Both abstract models have their internal logic, and therefore the only way to decide between these options is to see whether one of them is supported by textual evidence.[34] The main question for discussion is whether we can detect among the early textual witnesses any proof of the existence of two or more parallel versions of a biblical book, differing in matters of content. All textual witnesses differ in details created during the course of the textual transmission, but are there differences that require the assumption of independent writing or rewriting of a text unit ? In other words, is there a chapter or part of a chapter of a biblical book known in alternative formulations ? It seems to me that such evidence cannot be found, and therefore all differences between the textual witnesses must have resulted from a linear development, mainly the creation of a long text from a short one or vice versa.[35] Focusing on the largest differences among textual witnesses, it seems that the long and short texts of MT (= 4QJer[a,c]) and the LXX (= 4QJer[b,d]) in Jeremiah, as well as in Ezekiel, Joshua, and the story of David and Goliath indicate a linear development from short to long or long to short versions. Further, there is no clear evidence in favor of parallel versions in any one book. Due to the absence of convincing evidence in favor of the first model, I opt for the second one, assuming linear development in the writing and rewriting of biblical books. This linear development took place as long as the editors/scribes were involved in creating the last stages of the biblical books, and not merely in their textual multiplication. However, not all compositions developed in the same way, and in the case of the Qumran sectarian writings, the situation is less clear, as several of the copies of the sectarian compositions may indeed reflect parallel formulations (model 1).

We now continue our analysis of the early development of the biblical books. The assumption of linear development may provide the best explanation for the textual evidence, but it also creates new problems, and needs to be thought through from all directions. We need to give attention to the

---

[34] However, as a rule, scholars formulated their views on the development of the biblical books without any connection to textual finds. This claim was made by R. Lohfink, "Deuteronomium und Pentateuch, Zur Stand der Forschung," in idem, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III* (SBAB 20 ; Stuttgart : Katholisches Bibelwerk, 1955) 13-38 (21). According to this scholar, Wellhausen and Steuernagel described the early copies of Deuteronomy as parallel editions subsequently combined into one *opus*, Noth described the development of Deuteronomy as fragments combined into a single edition, and others assume that a single kernel was expanded with various additions. The definition of these three models has been transferred from the study of the Torah (the documentary hypothesis, the fragments theory, and the supplementary hypothesis).

[35] See the detailed analysis in my monograph *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (2nd rev. ed. ; Minneapolis and Assen/Maastricht : Fortress/Van Gorcum, 2001) 313-349.

conditions under which an editor/scribe could have rewritten an earlier scroll, to be revised in a later generation. How did this person gain access to the earlier scroll ? Our description almost necessitates the further assumption that all rewriting took place in one location, possibly a central one, where books were written, deposited, and rewritten. Otherwise it cannot be explained how any editor-scribe could continue the writing of his predecessor. The only such place I can think of would be the Temple. This center presumably had sufficient authority to prevent the writing of rival versions elsewhere.

If books were constantly rewritten, we should also ask ourselves what happened to the earlier copies, that is, the ones preceding the rewritten version. It was the intention of the person creating that rewritten composition that it was to replace the earlier one(s), which, as far as the author of the rewritten composition was concerned, had become superfluous. He created what he intended to be the final version, but likewise when the earlier versions were put into writing, they, too, were meant to be final. It is thus necessary to assume that upon its completion, each formulation in the chain of such formulations was considered final and was possibly distributed and became authoritative. But when a new formulation was created and circulated, the previous one(s) could no longer be taken out of circulation. In any given period, therefore, several different copies of certain biblical books must have been circulating.[36] Therefore, even at a late period such as the time of the LXX translation or that of the Qumran corpus, different literary formulations were circulating. As a result, the Qumran corpus included both 4QJer[a,c] (= MT), which probably had the imprimatur of the Jerusalem spiritual center in the last centuries before the common era, and 4QJer[b,d] (= LXX) which must have been authoritative at an earlier period.

We surmised that the literary activities described above could have taken place only in a central place, where these books were deposited.[37] Our

---

[36] This description is based on the evidence of the last pre-Christian centuries, but in earlier times the situation may have been different. Possibly in those earlier centuries, scrolls were rarely distributed, while the evidence shows that in later periods this was the case. See also the next footnote.

[37] Thus already N. Lohfink in an impressive study of the "deuteronomistic movement" : N. Lohfink, "Gab es eine deuteronomistische Bewegung," in *Jeremia und die "deuteronomistische Bewegung"* (ed. W. Gross ; BBB 98 ; Weinheim 1995) 313-382, especially 335-347 = idem, *Studien*, 65-142 (91-104). This scholar suggests that writing and book culture were not very advanced in the pre-exilic period, and that at that time possibly only a single copy of each Scripture book was available (thus already C. Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament* [Tübingen : Mohr, 1912] 101). This single copy was written and deposited in the Temple, and possibly further rewritten there : "Es ist leicht vorstellbar, das sie <die Texte> bisweilen ergänzt und überarbeitet wurden, vor allem, wenn man sie etwa in der Tempelschule im Unterricht brauchte" (p. 338). Lohfink's point of departure is the deuteronomistic composition Deuteronomy-2 Kings, but he speaks also about the Prophets, which in his view also existed only in single copies, preserved by the students of the prophets (p. 340). In any event, at that early period,

Our suggestion that Scripture books were deposited in the Temple no longer needs to remain abstract, as it is supported by evidence in Scripture and elsewhere. E.g., Samuel deposited a binding document in the Temple : "Samuel expounded to the people the rules of the monarchy (משפט המלוכה), and recorded them in a document that he deposited before the Lord" (1 Sam 10:25). The clearest proof for the depositing of books in the Temple is probably the story of Josiah's discovery of a copy of the Torah in the Temple, which formed the basis of his reform (2 Kgs 22:8 ; 23:2, 24 ; 2 Chr 34:15, 30).[38] In later times, rabbinic literature often mentions 'the copy of the Torah (once : three copies) in the Temple court.'[39] Beyond Israel, the depositing of scrolls in the Temple, which runs parallel to the modern concept of publishing, is evidenced for Egypt as early as the third millennium BCE as well as in ancient Greece and Rome. At a later period, rabbinic literature uses the term "written and deposited (כתוב ומונח)" in the Temple.[40]

In sum, assuming that the external shape of the earliest scrolls of Hebrew Scripture was no different from that of the Qumran scrolls, we set out to analyze the procedures for writing and rewriting ancient scrolls. We noted that the inscribed area in scrolls was not a flexible entity. In fact, after the scroll was inscribed, there simply was no technical possibility for a scribe to insert any substantial addition into the text or to delete or rewrite segments larger than a few words or a line. We therefore suggested that editors or scribes did not use earlier copies as the basis for their content changes, but instead, constantly created fresh scrolls for expressing their new thoughts. That scribes did not insert their changes in earlier copies is also evident from a comparison of the parallel copies of Qumran sectarian compositions. This understanding should now be taken into consideration in the historico-critical analysis of Hebrew Scripture, since in the past the

books were not distributed. The argument of non-distribution of Scripture books among the people had been suggested previously by Haran, who believed that distribution started only with the official acceptance of these books as authoritative. In the words of Haran, "Book-Scrolls," 11, in the pre-exilic period "... the people at large had no direct access to this literature, which was entrusted to special circles of initiates—priests, scribal schools, prophets, poets trained in the composition of psalmodic poetry and the like."

[38] Whether or not all Scripture books were deposited in the Temple is a matter of speculation. In later times, probably all authoritative Scripture books were deposited there, but previously possibly only the legal and historical books Genesis-Kings were placed in the Temple.

[39] For a detailed analysis of the evidence, see my paper "The Text of the Hebrew/Aramaic and Greek Bible Used in the Ancient Synagogues," in *The Ancient Synagogue : From Its Origins until 200 C.E.—Papers Presented at an International Conference at Lund University October 14-17, 2001* (ed. B. Olsson and M. Zetterholm ; ConBNT 39 ; Stockholm : Almqvist & Wiksell International, 2003) 237-259.

[40] The evidence is referred to in the study mentioned in the previous note.

realia of rewriting were beyond the scholarly horizon. Each layer of rewriting probably involved the penning of a new copy. This hypothesis involves the further assumption of the linear development of Scripture books and probably also the depositing, writing, and rewriting of Scripture scrolls in a central place, viz., the Temple.

Vom Toben des Meeres zum Jubel der Völker. Psalterexegetische Beobachtungen zu Psalm 46

Christoph Uehlinger, Universität Zürich
*Andreas Grandy, Universität Fribourg**

1. Annäherungen: Psalm 46 in seiner literarischen Umgebung

Psalm 46 lässt sich aufgrund seiner Position und seiner Überschriften verschiedenen Teilmengen des Psalters zuordnen.[1]

1.1. Position

Im Fünf-Bücher-Psalter ist der Psalm Teil von Buch II, das Pss 42-72 umfasst. Buch II zeichnet sich durch die Abfolge dreier Gruppen (Pss 42-49: Korachiter I; 50: Asaf I; 51-71 [72]: David II) aus, deren erste zwei in Buch III (Pss 73-89) eine spiegelbildliche Entsprechung finden (Pss 73-83: Asaf II; 84-85...87-88: Korachiter II). Die Architektur lässt erahnen, dass die Bücher II+III ursprünglich zusammengehörten und eine eigene Komposition bildeten, deren Ausgangspunkt der zweite Davidpsalter war. Die Ringkomposition trat zurück, als die Sammlung mit dem ersten Davidpsalter (Pss 2-

* Der Beitrag hat eine doppelte Vorgeschichte: Er geht zurück auf eine von C.U. im akademischen Jahr 2002/03 in Fribourg gehaltene Vorlesung über „Psalmen und Psalter: Einzelgebete und Großkomposition", in deren Rahmen u.a. auch die Korachiterpsalmen behandelt wurden. A.G., einer Teilnehmer der Lehrveranstaltung, hielt zusammen mit Beatrice Hügli ein Kurzreferat zu Ps 46; später kamen eine Prüfungsthese zur psalterexegetischen Bedeutung von V. 10 (s.u. 3.3.)und Entwurf zu einem Artikel hinzu. Der vorliegende Text, von C.U. nunmehr in Zürich geschrieben, verbindet diese Materialien mit neuen Beobachtungen, Thesen und Argumenten. Wir verantworten ihn – als ‚Spur' einer dialogischen Lernkultur – gemeinsam und widmen ihn dem Freund, Kollegen und Lehrer Adrian Schenker in Dankbarkeit für vieles: Vergangenes, Abgebrochenes und weiter Bestehendes.

[1] Zum Verfahren Ch. Uehlinger, „Antiker Tell, lebendiges Stadtviertel. Das Psalmenbuch als Sammlung von Einzeldichtungen und als Großkomposition", *BiKi* 56 (2001) 174-177; vgl. F.-L. Hossfeld/E. Zenger, *Psalmen 51-100* (HTKAT; Freiburg i. Br. – Basel – Wien: Herder, 2000) 27-28.

41) verbunden wurde, erweitert um den kolophonartigen Ps 89 Etans des Esrachiters, der deutlich einen weiten Bogen zurück zu Ps 2 schlägt.[2] In der älteren Ringkomposition war Ps 46 Teil einer Pss 42-49 umfassenden Eröffnungssequenz, welche mit Pss 84-85...87-88 die Überschrift לבני קרח gemeinsam hat. Da der sog. „elohistische Psalter" (אלהים anstelle von יהוה)[3] nur die Pss 42-83 umfasst[4], dürfte jene Gruppe vor ihrer kompositorischen Abrundung um die Pss 84-89 als eigene bestanden haben[5]; auch sie wurde durch die Sequenz Pss 42-49 eröffnet.[6]

Redaktionsgeschichtlich betrachtet diente die Psalmengruppe 42-49 somit sukzessive der Eröffnung dreier Sammlungen von jeweils unterschiedlichem Umfang:

(1) Pss *42-83 („elohistischer Psalter")
(2) Pss *42-88 (um eine zweite Korachitergruppe erweiterter „elohistischer Psalter")
(3) Pss 42-72 (Psalter Buch II).

Bedeutung und Funktion der kleinen Gruppe Pss 42-49 dürften je nachdem, auf welcher Stufe der Redaktionsgeschichte diese gelesen wird, etwas unterschiedlich zu bestimmen sein. Im folgenden wollen wir diesen Aspekt aller-

---

2 Vgl. F.-L. Hossfeld/E. Zenger, *Psalmen 51-100* (HTKAT), 32-33.

3 Seit H. Ewald, *Allgemeines über die Hebräische Poesie und über das Psalmenbuch* (Die Dichter des Alten Bundes, 1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1835) wird hinter dem fast generellen Vorkommen von אלהים anstelle von יהוה meist das Ergebnis einer planvollen Überarbeitung gesehen. F.-L. Hossfeld/E. Zenger, „The So-Called Elohistic Psalter: A New Solution for an Old Problem", *A God So Near. Essays in Old Testament Theology in Honor of Patrick D. Miller* (ed. B.A. Strawn, N.R. Bowen; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2003) 35-51 versuchen, das „Dogma" in Frage zu stellen, und geben unterschiedliche Deutungen des Befundes für Pss 51-72, die Asaf-Psalmen (50, 73-83) und die erste Gruppe der Korachiterpsalmen (42-49). In letzterer blieb der göttliche Eigenname ihrer Meinung nach als „traditional material" geduldet (ebd. 51). Die These, dass in Ps 46 die יהוה-Stellen (V. 8, 9, 12) zur „original preexilic portion of the psalm" gehören (ebd. 49), ist allerdings wenig überzeugend; dass sie „an old tradition" bewahren könnten (ebd.), steht methodologisch betrachtet auf einem anderen Blatt.

4 Vgl. M. Millard, „Zum Problem des elohistischen Psalters. Überlegungen zum Gebrauch von יהוה und אלהים im Psalter", *Der Psalter in Judentum und Christentum* (hg. E. Zenger; HBS 18; Freiburg i. Br. – Basel – Wien: Herder, 1998) 75-100, der die Annahme einer „elohistischen Redaktion" ablehnt.

5 Vgl. C. Rösel, *Die messianische Redaktion des Psalters. Studien zu Entstehung und Theologie der Sammlung Psalm 2-89** (CTM.A 19; Stuttgart, 1999) 21-38; F.-L. Hossfeld/E. Zenger, *Psalmen 51-100* (HTKAT) 31-32.

6 Eine jüngst zum sog. „elohistischen Psalter" verfasste Dissertation war zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Beitrags angekündigt, aber noch nicht erschienen und uns nicht zugänglich: Claudia Süssenbach, *Der elohistische Psalter. Untersuchungen zur Komposition und Theologie von Ps 42-83* (FAT II/7; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005).

dings vernachlässigen und uns der Frage zuwenden, inwiefern bei der Exegese von Ps 46 Einzelpsalm und unmittelbare Umgebung ineinandergreifen.

1.2. Überschriften

Die Eingangsnotiz למנצח verbindet Ps 46 wie 54 andere Psalmen mit dem „Stimmführer"-Libretto bzw. reserviert ihn für einen besonderen Gebrauch durch den „Stimmführer" oder „Kapellmeister".[7] Das anschließende לבני־קרח weist ihn (wie Pss 42[+43], 44-45, 47-49, 84-85, 87-88) den Korachitern als Autoren und/oder Tradenten zu.[8] Das folgende על־עלמות wird meist als Melodieangabe („Nach der Weise: *Mädchen*") verstanden, wie sie sich auch noch in 1 Chr 15,20 findet.[9] Schließlich charakterisiert das Wort שיר die Dichtung als „Lied". Was das heißt, lässt sich allenfalls durch Kontrastierung mit vergleichbaren benachbarten Bezeichnungen wie משכיל („Reflexionslied"[10], Pss 42[+43], 44, 45; allerdings auch 47,8), מזמור („Gesang" zur Leier, Pss 47, 48 [neben שיר], 49) oder dem (ursprünglichen oder nachgetragenen?) שיר ידידת („Minnelied", Ps 45) erahnen.[11] Diese antiken Gattungsbezeichnungen lassen Ps 46 als zentrale Lieddichtung der kleinen Sammlung erkennen, die sich wie ein Diptychon mit einem Scharnier darstellt. Drei משכיל-Dichtungen bilden die erste Tafel, drei מזמור-Dichtungen die zweite, Ps 46 steht verbindend dazwischen:

---

7 Zur Interpretation der enigmatisch bleibenden Wendung vgl. F.-L. Hossfeld/E. Zenger, *Die Psalmen I. Psalm 1-50* (NEB; Würzburg: Echter, 1993), 60; dies., *Psalmen 51-100* (HTKAT) 65 verweisen auf M.E. Tate, *Psalms 51-100* (WBC 20; Waco, TX: Word Books, 1990) 5: „No one really knows what this term means, and it probably had different meanings at different times."

8 Zu dieser Gilde von Tempelsängern und den ihnen zugeschriebenen Psalmen vgl. immer noch G. Wanke, *Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang* (BZAW 97; Berlin – New York: W. de Gruyter, 1966); F.-L. Hossfeld/E. Zenger, *Die Psalmen I* (NEB), 266, 268-269.

9 Midraschartig die Vermutung von E. Zenger: „Vielleicht: 'Mit Begleitung von (Handtrommel spielenden) Mädchen' (vgl. Ps 68[26] sowie Ex 15[20] Ri 11[34] Jer 31[4])" (F.-L. Hossfeld/E. Zenger, *Die Psalmen I* [NEB], 287).

10 F.-L. Hossfeld/E. Zenger, *Psalmen 51-100* (HTKAT) 65: Die Angabe „kann sich auf die poetische Machart beziehen und bezeichnet dann ein »Kunstlied« bzw. ein elaboriertes Gedicht. Oder sie bezieht sich auf den Effekt beim Rezipienten im Sinne eines Lehrgedichts bzw. didaktischen Psalms (vgl. Ps 33,1)."

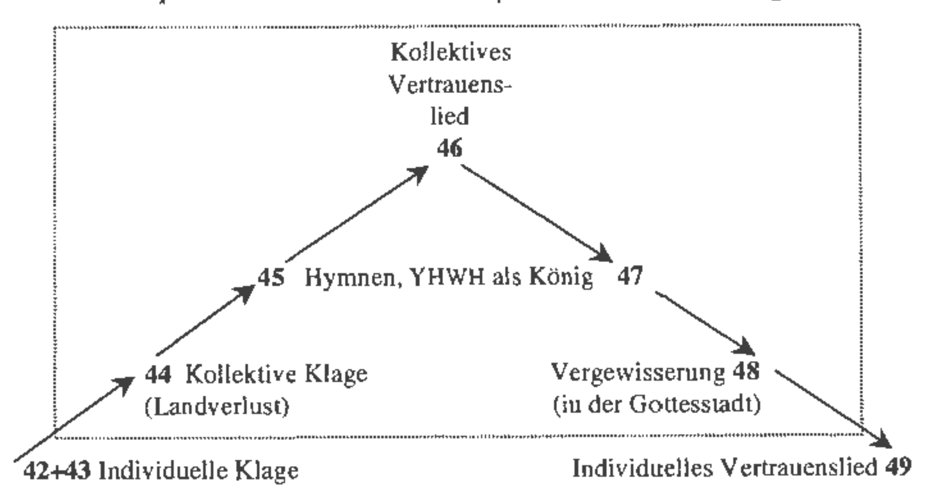
11 Nach K. Seybold weist der Ausdruck שיר auf gottesdienstlichen Gesang (*Die Psalmen* [HAT I,15; Tübingen: Mohr Siebeck, 1996], 190) – wogegen das שיר השרים spricht –, nach E. Zenger bezeichnet er ein „hymnisch-chorisches Lied" (F.-L. Hossfeld/E. Zenger, *Die Psalmen I* [NEB], 287). In dies., *Psalmen 51-100* (HTKAT) 219 distanziert sich Hossfeld (in bezug auf Ps 65) von dieser Interpretation. Zenger interessiert sich dann ebd. 237 (zu Ps 67) nur noch für die Funktion der Überschrift als Instrument der Kontextzuordnung.

משכיל	שיר	מזמור
42[+43] 44 45	46	47 48 49

1.3. Die erste Korachitersequenz

Pss 42-49 werden, wie erwähnt, durch die Überschrift לבני־קרח dem Verfasser- bzw. Tradentenkreis der Korachiter zugeschrieben.[12] Der eben an den Gattungsbezeichnungen beobachtete Charakter des Diptychons bestätigt und kompliziert sich, wenn wir über die Überschriften hinaus Form und Inhalt der einzelnen Dichtungen berücksichtigen. Stichwortverknüpfungen zwischen *aufeinanderfolgenden* Psalmen (sog. *concatenatio*) zeigen, dass diese nacheinander in Bahnlesung gelesen, gesungen bzw. gebetet werden sollen. Stichwortverknüpfungen zwischen Psalmen *in strukturell entsprechender Position* lassen erkennen, dass sich die Einzelteile des Diptychons respondieren. Die kleine Sammlung hat offensichtlich einen konzentrischen Aufbau. Dieser wird freilich erst deutlich erkennbar, wenn man die Pss 42 und 43, wie es u.a. ihr Kehrvers (42,6.12 43,5) und das Fehlen von Überschriften in Ps 43 nahelegt, als ursprünglich *einen* Psalm auffasst.[13] Das Nebeneinander und Ineinander von linearer Abfolge und konzentrischer Struktur ist im Psalmenbuch oft zu beobachten und will bei der Exegese berücksichtigt sein.

Der Bauplan der ersten Korachitersequenz stellt sich wie folgt dar:



12 „Ob die Angabe »Von den Korachitern/für die Korachiter« als Sammelnotiz, Verfasserangabe oder Aufführungsvermerk gemeint ist, läßt sich nicht entscheiden" (F.-L. Hossfeld/E. Zenger, *Die Psalmen I* [NEB], 269). Die Kohärenz der Gruppe erlaubt es u.E., wenigstens die dritte Alternative auszuschließen.

13 Für weitere Beobachtungen und Argumente vgl. F.-L. Hossfeld/E. Zenger, *Die Psalmen I* (NEB), 265.

Die Rahmenpartien der Sammlung (Pss 42+43 und 49) heben sich durch ihr individuelles Profil (Subjekt des Gebets ist jeweils ein ICH) deutlich von den anderen ab, in denen (Ps 45 ausgenommen) das WIR dominiert. Die beiden Psalmen unterscheiden sich auch insofern von den andern, als ihnen ein gemeinsames Problemdreieck zugrundeliegt: Der Beter sieht sich durch Dritte in seiner individuellen Beziehung zu Gott angefochten. „Wo ist dein Gott?", fragen seine Bedränger (42,4.11), und der Beter reicht die Frage an Gott weiter: „Warum hast du mich vergessen?" (42,10), „Warum hast du mich verstoßen?" (43,2). In Ps 49 ist aus dem Angefochtenen ein Lehrer geworden, der ein geistliches Rätsel bzw. Geheimnis (חידתי 49,5) verkündet: „Warum sollte ich mich in schlechten Tagen fürchten, wenn mich Bosheit meiner Widersacher umgibt?" (49,6) Die Sicherheit der Gegner ist eine vermeintliche und vorläufige: sie bauen auf Reichtum und Ansehen, die sie doch nicht mit ins Grab nehmen können. Anders der Beter, der darauf setzt, dass Gott ihn aus der Gewalt des Todes befreien und ihn (zu sich) „nehmen" wird (49,16). Vom Ende fällt neues Licht auf den Anfang: Ps 49 konkretisiert, was der Kehrvers von Ps 42+43 als Hoffnung formulierte (42,6.12 43,5: „Ich werde ihm noch danken, der Rettung meines Angesichts und meinem Gott!"), und macht gleichzeitig deutlich, dass die volle Einlösung der Hoffnung nicht im jetzigen Leben zu erwarten ist. Der Beter hat gelernt, mit dem Kontingenten zu leben, und hat sein Gesicht wiedergefunden.

Liest man die ganze Sequenz in Hinsicht auf ihre innere Dramaturgie, dann ist bemerkenswert, wie aus dem angefochtenen Klagenden von Ps 42+43, der *zu* Gott (2. m. sg.) spricht und zugleich seine „Seele" (נפש) zum Ausharren anhält, in Ps 49 ein Lehrer geworden ist, der *über* Gott (3. m. sg.) spricht, zugleich fundamentalanthropologisches Wissen gewonnen hat und nun offenbar an seinen Bedrängern nicht mehr irre werden muss. Die Nähe von Ps 49 zur späten Weisheit, bes. zu Qohelet ist bekannt (vgl. nur Ps 49,13.21 mit Qoh 3,18-21).[14] Ist der Beter bei Qohelet in die Schule gegangen? Der wesentliche Unterschied besteht darin, dass Ps 49 das, was Qoh 3 als allgemeines Menschengeschick beschreibt, nur auf jene Menschen münzt, die sich auf ihren Reichtum verlassen, für sich selbst dagegen (d.h. wohl paradigmatisch für Fromme) Erlösung durch Gott voraussieht – eine Hoffnung, der Qohelet sein skeptisches „Wer weiß?" entgegensetzen würde.

Die dramaturgische Lesart muss sich fragen, wie es zu dieser Veränderung im Selbstbewusstsein des Betenden kommen konnte. Sie wird die Antwort nicht in der allgemeinen (Religions-)Psychologie oder einer theologischen Prinzipienlehre suchen, sondern in den Psalmen, die zwischen Ps 42+43 und 49 liegen.

1.4. Die Kernsequenz (und älteste Korachitersammlung)

In den dazwischen liegenden Pss 44-48 geht es thematisch weder um individuelle Anfechtung noch um allgemein anthropologische Fragen wie das Verhältnis von Reichtum und Todesgeschick, erst recht nicht um den theologischen Zusammenhang von Gotteswirklichkeit und Jenseitshoffnung. Die

---

[14] Vgl. F.-L. Hossfeld/E. Zenger, *Die Psalmen I* (NEB), 300f.

Kernsequenz kann auch ohne ihren Rahmen gelesen und verstanden werden. Redaktionsgeschichtlich liegt die Vermutung nahe, dass sie ursprünglich eine eigenständige Kleinsammlung bildete, die älteste Korachitersammlung, in der Dichtungen unterschiedlicher Gattung, Herkunft und wohl auch unterschiedlichen Alters zu einem kunstvollen Ganzen zusammengestellt wurden. Was wir oben zu Diptychon und konzentrischer Komposition feststellten, gilt auch für diese Sequenz.

Im Unterschied zu den Rahmenpartien ist das Problemdreieck hier ein kollektives: Die Betenden sind ein WIR (Ausnahme: Ps 45), denen eine kollektive Größe von „Bedrängern“ (צרים bzw. coll. צר) gegenübersteht, die auch als „Völker“ (גוים, עמים, לאם) und „Reiche“ (ממלכות) bezeichnet werden. Wie in den Rahmenpartien ist Gott der Dritte, und wiederum steht am Ausgang der Komposition die Feststellung einer Not, die als Vorwurf („Du hast uns verstoßen, du gibst uns preis, du hast uns verkauft...“) und Frage („Warum schläfst du, Herr? Warum verbirgst du dein Gesicht?“) an Gott gerichtet wird (Ps 44). Am Ende steht auch hier ein Bekenntnis: „Unser Gott, immer und ewig, er wird uns führen על־מות (*in Ewigkeit* oder *über den Tod* hinaus?)“. Dazwischen liegt ein ‚spiritueller Parcours‘, der wiederum zu einer dramaturgischen Lesart einlädt: In Ps 44 stellen die Betenden die Dissonanz zwischen dem durch Tradition vermittelten, gelernten Wissen um Gottes Macht in Urzeit und Vergangenheit („Wir hörten es mit eigenen Ohren...“, 42,2) und der notvollen Situation in der Gegenwart fest, um in die Aufforderung zu münden: „Steh auf und hilf uns!“ (42,27). Der anschließende Hymnus, ursprünglich ein königliches Hochzeitslied, nun aber auf YHWH (oder den Messias?) umgemünzt[15], apostrophiert diesen als Bräutigam, dem eine Braut und Königstochter entgegentritt, mit der im vorliegenden Kontext nur Jerusalem gemeint sein kann. Dass der König sich gürten soll und offensichtlich als Krieger zur Hochzeit antritt (45,4-6), mag im Hochzeitslied überraschen, gewinnt aber seinen Sinn in der Fortsetzung: „Gott (*YHWH) ist für uns Zuflucht und Stärke, als Hilfe in der Not hat er sich finden lassen“ (46,1). In Entsprechung zu Ps 45 wird Ps 47 dann (YHWH als) den König preisen, der als Herr der ganzen Erde Völker unterwirft, sich selber aber Jakob/Jerusalem erwählt hat und die Völker zu sich nach Jerusalem versammelt. Ps 48 ist ein Lobpreis YHWHs in Jerusalem: Die prächtige Gottesstadt zeigt in Stein und Wahrheit die schützende Gegenwart Gottes, so dass die ihre Mauern umkreisenden Betrachter im Rückgriff auf die in Ps 44 angesprochene Tradition nun feststellen können: „Wie wir es *gehört* hatten, so haben wir es nun in der Stadt von YHWH Zebaot, der Stadt unseres Gottes, *gesehen*: Gott wird sie in Ewigkeit erhalten“ (48,9). Die Wallfahrt zur Gottesstadt erscheint in dieser Dramaturgie als der Höhepunkt eines kollektiven ‚spirituellen Weges‘. Mehr noch: Jerusalem liefert den Glaubenden eine Art steinernen Gottesbeweis, oder besser, ein steinernes Sakrament: „So ist Gott (*YHWH), unser Gott, für immer und ewig...“ (48,15)! Zwischen dem kollektiven Kern und dem individuellen Rahmen vermittelt die Einleitung von Ps 49,2-3, die das Weisheitslied als *an*

---

[15] Vgl. dazu F.-L. Hossfeld/E. Zenger, *Die Psalmen I* (NEB), 278f.

die Völker ebenso wie *an Reich und Arm* gerichtet vorstellt. Liest man – noch einmal – das Ganze dramaturgisch, dann legt es sich nahe, in der Vermittlung von individueller Not mit einer kollektiven religiösen Identität die besondere Leistung der ersten Korachitersammlung Pss 42-49 zn sehen: Die persönliche Anfechtung wird im Schicksal des Volkes und in dessen religiöser Tradition eingebettet, d.h. sukzessive: validiert, auf einen größeren Horizont hin umorientiert und schließlich – ohne dass die ‚objektiven' äußeren Umstände sich notwendig verändert hätten, nun aber im Angesicht der Gottesstadt Jerusalem – aufgehoben.

Diese einleitenden Beobachtungen, die sich – noch vor jeder inhaltlichen Auseinandersetzung mit Ps 46 – sozusagen an dessen Außenseite bewegen und ihn erst umkreisen, können den Blick dafür schärfen, dass Psalmen in einer Umgebung stehen und diese Umgebung für ihr Verständnis nicht unerheblich ist.[16] Zwar wird Ps 46 wie fast alle Psalmen zunächst als Einzeldichtung entstanden sein. Als solche hat er seine eigene Bedeutung und Kohärenz. Er kann in sich und für sich allein gelesen und interpretiert werden. Seine Bedeutung, erst recht seine Funktion erschöpfen sich jedoch nicht in diesem Eigenstand. Der Psalm bildet, wie wir gesehen haben, das Scharnier der ersten Korachiterkomposition und der dieser zugrundeliegenden älteren Kernsequenz. Er *muss* in diesen beiden Lesezusammenhängen auch als solche eine eigene, besondere Rolle spielen.

Das Postulat kann plausibilisiert werden, wenn sich im Psalm selbst Wachstumsspuren beobachten lassen, die mit seiner Rolle im Rahmen der Komposition (Korachitersammlung und/oder Kernsequenz) zusammenhängen. Dass dies in der Tat der Fall sein dürfte, wollen die folgenden Überlegungen begründen.

2. *Ps 46 für sich gelesen*

Ps 46 lässt sich in seiner Endgestalt in Anlehnung an die masoretische Tradition in drei Strophen gliedern (V. 2-4, 5-8, 9-12), jeweils abgegrenzt durch Sela.[17] Strophe II und III werden durch einen Kehrvers abgeschlossen:

---

[16] Es ist das Verdienst von F.-L. Hossfeld und E. Zenger, diese Erkenntnis mit Nachdruck in die neuere Psalmenforschung eingebracht und bei der Kommentierung systematisch berücksichtigt zu haben. Dagegen behandeln andere die Psalmen nur in Vereinzelung. Wie weit das Verfahren vom Psalter wegführen kann, zeigt etwa die Feststellung H. Spieckermanns, „daß an dem Punkt, an dem Ps 48 die Reflexion abschließt, Ps 46 mit seinem Gedankengang einsetzt" („Stadtgott und Gottesstadt. Beobachtungen im Alten Orient und im Alten Testament", *Bib* 73 [1992] 1-31, hier 23), die das dramaturgische Gefälle schlechterdings in sein Gegenteil verkehrt.

[17] Ebenso N. Lohfink, „'Der den Kriegen einen Sabbat bereitet'. Psalm 46 – ein Beispiel alttestamentlicher Friedenslyrik", *BiKi* 44 (1989) 148-153; ders., „Friedenslyrik in Israel. Zu Psalm 46", *Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltexte neu erschlossen* (Freiburg i. Br. – Basel – Wien: Herder, 1999) 188-197, hier 189. Eine andere, nicht mit strophischer Gliederung rechnende Strukturanalyse bietet P. Auffret, „Il a donné de sa voix. Etude

„YHWH Zebaot (ist) mit uns, eine Burg für uns (ist) der Gott Jakobs" (V. 8 = 12). Viele moderne Kommentatoren wollen diesen Kehrvers ohne jeden Anhalt in alten Handschriften auch zwischen V. 4 und 5 nachtragen. BJ, JB, EÜ und andere sind ihnen dabei gefolgt. Dass diese „Einfügung (...) die ganze Dynamik des Psalms (zerstört)", wie E. Zenger meint[18], mag etwas übertrieben sein, unnötig ist sie allemal.[19] Nach V. 4 käme der Kehrvers zu früh, erst in V. 8 ist er durch den Psalmverlauf sinnvoll vorbereitet. Sachlich ist, was der Kehrvers ausdrückt, in Strophe I bereits im ersten Satz vorweggenommen. Umgekehrt lässt sich der erste Kehrvers in V. 8 als sinnvoller Abschluss eines ersten thematischen Bogens verstehen, der wie eine Inclusio auf V. 2 zurückblickt.[20] M.a.W., Strophe I braucht den Kehrvers nicht.

Nun fällt aber auch auf, dass der Kehrvers und V. 9 im Unterschied zum Rest des Psalms den Gottesnamen יהוה verwenden, ohne dass ein sachlicher Grund dafür und eine semantische Differenz erkennbar wären. Es ist deshalb unwahrscheinlich, dass die V. 8, 9 und 12 ursprünglich sind – wie immer man im Übrigen zur Frage einer „elohistischen Redaktion" des „elohistischen Psalters" stehen mag.[21] Wie wir sehen werden, unterbricht der zweite Kehrvers eine dramaturgische Dynamik, die von V. 11 zum anschließenden Ps 47 führt. Eine ältere Gestalt des Psalms umfasste wohl nur die V. 2-7 und 10-11. V. 10 ist allerdings metrisch überfüllt. Da auch die Partizipialkonstruktion von V. 10a im ganzen Psalm keine Analogie hat und außerdem nur hier determiniertes הארץ, sonst jeweils ארץ steht (vgl. V. 3, 7; V. 11b ist ohne Vokale diesbezüglich nicht eindeutig), wird V. 10a in neueren Kommentaren meist literarkritisch als sekundär beurteilt.[22] In der Tat behält der Psalm auch ohne V. 10a seine volle sachliche Kohärenz, und er wird metrisch glatter.

---

structurelle du Psaume 46", in: ders., *Que seulement de tes yeux tu regardes... Etude structurelle de treize psaumes* (BZAW 330; Berlin – New York: W. de Gruyter, 2003) 168-179.

18 F.-L. Hossfeld/E. Zenger, *Psalmen I* (NEB), 285.

19 Vgl. schon D.T. Tsumura, „The Literary Structure of Psalm 46,2-8", *AJBI* 6 (1980) 29-55.

20 Vgl. die Strukturbeobachtungen von D.T. Tsumura, die sich auf V. 2-8 beschränken. B. Ego, „Die Wasser der Gottesstadt. Zu einem Motiv der Zionstradition und seinen kosmologischen Implikationen", *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (hg. B. Ego, B. Janowski; FAT 32; Tübingen: Mohr Siebeck, 2001) 361-389 stellt fest, dass Ps 46 in drei Strophen gegliedert sei und erklärt die dritte (V. 9-12) kurzerhand zur „sekundären Fortschreibung" (363). Die kühne These scheint der graphischen Darstellung des Psalms durch B. Janowski, „Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie", *Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels* (hg. O. Keel, E. Zenger; QD 191; Freiburg i. Br. – Basel – Wien: Herder, 2002) 24-68, 43, zugrundezuliegen, wird dort aber nicht weiter verfolgt, weil sich Janowski wie Ego in erster Linie für V. 2-8 interessiert.

21 S.o. Anm. 2-5.

22 Vgl. F.-L. Hossfeld/E. Zenger, *Die Psalmen 1-50* (NEB), 285.

Das Kerngedicht dürfte folgenden Bestand gehabt haben: V. 2-7. 10b-c.11. Wie lässt sich dieses Gedicht gliedern? Im Unterschied zu den meisten Kommentatoren, die entweder nur eine, nämlich ihre eigene Gliederung präsentieren, oder anderen, die zwar verschiedene Vorschläge diskutieren, sich dann aber gleichwohl auf einen einzigen festlegen, wollen wir im folgenden zwei Vorschläge nebeneinander stellen, die sich u.E. nicht ausschließen müssen, aber zwei leicht unterschiedliche, sich ergänzende Leseprogramme generieren. Ein dritter Vorschlag versucht, die Schwächen der beiden vorangehenden auszuschalten und ihre Stärken zu kombinieren.[23]

(a) Gliederung I: konzentrische Komposition (A.G.)

Bei dieser Gliederung stehen sich das Bekenntnis der Betenden (A) und Gottes Aufforderung an die Völker, sein Gottsein und seine Autorität anzuerkennen (A'), an den Extremitäten des Psalms gegenüber. Das quasinarrative Programm des Psalms bzw. seine dramaturgische Aufgabe bestünde dann darin, die Voraussetzungen für den Weg von A, dem Bekenntnis Israels, zu A', der Anerkennung Gottes durch alle Völker, zu schaffen. Unmittelbar einsichtig ist die Symmetrie von B und B': Abschnitt B handelt von einem kosmischen, B' von einem politischen Aufruhr; freilich ist der erste Abschnitt ganz der Schilderung des Tosens und Wankens gewidmet (es sei denn, man verstehe V. 4 als Hinweis auf Gottes Wirken), während im zweiten Gottes Wirken deutlich im Vordergrund steht. Die Gliederung lässt in V. 5-6 eine Zentralachse des Psalms erkennen: Die Gottesstadt und Gottes Gegenwart in ihrer Mitte wären bei dieser Lesart als innerster Kern des Psalms (im weiteren Lesehorizont der Korachiterpsalmen sogar als Kern von Pss 44-48 bzw. Pss 42-49) zu verstehen.

[23] Die Übersetzungen orientieren sich an Vorgegebenem, weichen nur in Details voneinander ab, wo mit der unterschiedlichen Struktur auch semantische Nuancen anders bestimmt werden. N. Lohfink, „Friedenslyrik in Israel", 189 hat eine eigene Übersetzung vorgelegt, die beansprucht, deutlicher als die vorhandenen Übersetzungen den „Urtext" zur Sprache zu bringen. (E. Zenger, *Psalmen. Auslegungen 2: Ich will die Morgenröte wecken*, Freiburg i. Br. – Basel – Wien: Herder, 2003, 54-55 ist ihm in Vielem gefolgt) Das eigenwillige Ergebnis ist syntaktisch und semantisch allerdings anfechtbar und macht v.a. deutlich, wie eng Übersetzung und Interpretation ineinandergreifen; näher beim „Urtext" steht es nicht.

A	2a	GOTT[24] (ist) uns Zuflucht und Stärke,
	2b	als Hilfe in Nöten lässt er sich sehr finden.
B	3a	Deshalb fürchten wir uns nicht beim[25] ‚Wechsel' (der) Erde,
	3b	und beim Wanken (der?[26]) Berge im Inneren (der) Meere.
	4a	Es toben und schäumen seine Wasser,
	4b	es beben (die?) Berge durch seine Hoheit/Erhabenheit[27].
C	5a	Ein Strom: seine Wasserläufe/Kanäle erfreuen die Gottesstadt,
	5b	die heilig(st)e der Wohnungen (des) Höchsten.
	6a	GOTT (ist) in ihrer Mitte, nie wird sie wanken,
	6b	GOTT[28] hilft ihr beim Anbrechen (des) Morgens.
B'	7a	(Die?) Völker toben, (die?) Königreiche wanken,
	7b	Er gibt mit seinem Donner, es zittert (die) Erde.
	10b	(Den) Bogen zerbricht er und zerhaut (die) Lanze,
	10c	(die) Kriegswagen/Schilde verbrennt er im Feuer.
A'	11a	„Lasst ab und erkennt, dass ich GOTT[29] (bin):
	11b	Ich bin erhaben über die Völker, ich bin erhaben über die Erde!"

---

24 Wir kapitalisieren die Übersetzung von אלהים, wo ursprüngliches יהוה anzunehmen ist. Die unbestimmte Übersetzung „Ein Gott..." (N. Lohfink) ist auszuschließen, wie schon G zeigt, genau so „eine Gottesstadt" in V. 5a. Dass der Psalm ohne Artikel formuliert, ist Teil seiner Stileigentümlichkeiten: Nur ein einziges Mal (in V. 10a) steht im Konsonantentext eindeutig der Artikel ה־ – eines neben andern Indizien, dass jener Stichos sekundär sein dürfte (s.u.).

25 ב־ wird oft modal einschränkend übersetzt, etwa „selbst wenn... würde". Wird, wenn „der syntaktisch verwendete Potentialis sachlich ein Irrealis ist" (so etwa J. Jeremias, „Die Erde ‚wankt'", *"Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!"* [FS E. Gerstenberger, hg. R. Kessler n.a.; Exegese in unserer Zeit, 3; Münster: Lit, 1997] 166-180, hier 178), dem Text nicht ein Teil seiner Brisanz und der Gottesstadt etwas von ihrer Besonderheit genommen? Noch weniger legt es sich nahe, ב־ einfach mit „dass" zu übersetzen (so etwa E. Zenger, *Psalmen Auslegungen* 2, 54: „Darum müssen wir nicht fürchten, daß die Erde sich wandelt..."), womit selbst der Gedanke an die Möglichkeit der Katastrophe ausgeschlossen würde.

26 Ob artikellos geschriebene Nomina hier und im folgenden jeweils determiniert oder indeterminiert verstanden werden sollen, lässt sich nicht überall sicher entscheiden (vgl. die vorangehende Anm.; G übersetzt meist indeterminiert).

27 Hebr. גאוה wird hier auf Gott bezogen, ebenso die Suffixe 3. m. sg., ähnlich H. Spieckermann, „daß an dem Punkt, an dem Ps 48 die Reflexion abschließt, Ps 46 mit seinem Gedankengang einsetzt" („Stadtgott und Gottesstadt", 23-24 Anm. 5). Dass die Suffixe auf ימים verweisen wollen (so B. Janowski, „Die heilige Wohnung des Höchsten", 43), ist syntaktisch unmöglich. Zwar kann ימים in der Tat als *pluralis amplificationis* verstanden werden, für die Frage der Suffixzuordnung ist dies irrelevant.

28 N. Lohfink „übersetzt" an dieser Stelle mit „Sonnengottheit"! Das führt auf eine traditionsgeschichtlich mögliche Spur, ist aber der Gottesvorstellung des Psalms kaum angemessen. Bei E. Zenger, *Psalmen Auslegungen 2*, 62 ist von einer „gemeinaltorientalischen Vorstellung von der siegreich aus den Chaoswassern aufgehenden Sonnengottheit" die Rede. Man wünschte sich Belege: Was Zenger anspricht, ist allenfalls in Ägypten denkbar, freilich ohne die Konnotation „Sieg", die dem nordsyrischen Horizont entspräche, wo der Sieger aber kein Sonnengott ist. Gemeinaltorientalisch mögen hier einzelne Motive sein, die Motiv*konstellation* ist es gerade nicht.

Allerdings bleibt diese Gliederung in etlichen Details etwas unbefriedigend: Die durch die 1. coll. pl. und das argumentativ-explikative על־כן deutlich zusammengehörigen V. 2 und 3 werden auf verschiedene Sinnabschnitte verteilt, obwohl die Sinnbindung zwischen V. 2 und 3 erheblich enger zu sein scheint als die zwischen V. 3 und 4. Die Konsistenz von Abschnitt B ist ganz oberflächlich (kosmische Erschütterungen), aber es bleibt unklar, inwiefern V. 4 eine Explikation von V. 3 darstellen kann. Ebenso bleibt fraglich, was die Erwähnung des „Stroms" und seiner Wasserläufe in V. 5a leisten soll, wenn dieser Satz nicht organisch auf den vorhergehenden V. 4 rückbezogen werden kann. Diese Probleme stellen sich bei der folgenden Gliederung nicht.

(b) Gliederung 2: Vierstrophengedicht (C.U.)

A	2a	GOTT (ist) uns Zuflucht(sstätte) und Stärke,
	2b	als Hilfe in Nöten lässt er sich sehr finden.
	3a	Deshalb fürchten wir uns nicht beim ‚Wechsel/Spalten[30]' (der) Erde,
	3b	und beim Taumeln (der) Berge ins Innere (der) Meere.
B	4a	Es mögen toben und schäumen seine Wasser,
	4b	es mögen beben (die) Berge bei seinem Übermut,
	5a	Nahars Wasserläufe erfreuen die Gottesstadt,
	5b	die heilig(st)e der Wohnungen Elyons[31].
C	6a	GOTT (ist) in ihrer Mitte, nie wird sie taumeln,
	6b	GOTT hilft ihr noch vor[32] Anbruch (des) Morgens.
	7a	(Die?) Völker toben, (die?) Königreiche taumeln,
	7b	gibt er mit seiner Stimme, zittert (die) Erde.
D	10b	(Den) Bogen zerbricht er und zerhaut (die) Lanze,
	10c	(die) Kriegswagen/Schilde verbrennt er im Feuer.
	11a	„Lasst ab und erkennt, dass ich GOTT (bin):
	11b	Ich bin erhaben über die Völker, ich bin erhaben über die Erde!"

---

29 H. Schweizer, „'Eine feste Burg...' Der Beitrag der Prädikate zur Aussageabsicht von Ps 46", *TQ* 166 (1986) 107-119, hier 115: „11c ist – ganz wörtlich genommen – eine 'Klassifikation'. Demnach müßte man genau übersetzen: 'daß ich ein Gott (bin)'. Wir hatten aber schon in 2a vermutet, daß das artikellose 'Gott' hier im Sinne eines Eigennamens gebraucht wird: Es ist nicht von irgendeinem aus der großen Gruppe der Götter die Rede, sondern von dem einen, in Israel wohlbekannten und allein in Frage kommenden Gott. Die Prädikation, die also in der wörtlichen Bedeutung wie eine 'Klassifikation' aussieht, ist offenbar als 'Identität' gemeint (= pragmatisch)." Dem ist der Sache nach zuzustimmen. Problem und Erklärung stellen sich freilich einfacher dar, wenn man die wohlbegründete Theorie der „elohistischen Überarbeitung" zugrundelegt.

30 Zu המיר vgl. D.T. Tsumura, „The Literary Structure of Psalm 46,2-8", 50 Anm. 18.

31 Zur superlativischen Übersetzung der doppelten Constructusverbindung E. Kautzsch, *Gesenius' Hebrew Grammar*, §133h.

32 Vgl. zur Wendung Ex 14,27; Ri 19,26 und analog Gen 26,43.

Abschnitt A erscheint hier als konsistentes Argument besser verständlich. Die alte exegetische *crux*, wo die Bezugsgröße der Suffixe 3. m. sg. in V. 4 liege (YHWH?, ein ungenannter bzw. hinter ימים sich verbergender Meeresgott Yamm?), lässt sich verstehen, wenn man sie als vorauslaufende Verweise auf *Nahar* interpretiert und die schwierige *casus pendens*-Konstruktion „Nahar: seine Wasserläufe" als „Nahars Wasserläufe" auflöst. Dann gehören V. 4 und 5 enger zusammen, als dies die erste Gliederung annehmen wollte.[33] Traditionsgeschichtlich bezeichnen im ugaritischen Mythos *ẓbl ym* „der Fürst Yamm/Meer" und *ṯpṭ nhr* „der Herrscher Nahru/Strom" ohnehin ein und denselben Gegner des Sturmgottes[34], und es gibt keinen Grund, hier etwas anderes anzunehmen. Die Pointe von V. 5a besteht darin, dass die drohenden Chaoswasser Nahars in der Gottesstadt (d.h. Jerusalem) zu Kanälen umfunktioniert worden sind[35] und nun zur Freude nicht nur der menschlichen Bewohnerschaft Jerusalems, sondern auch des in ihr residierenden Höchsten Gottes fließen (V. 5b).

Allerdings haben dieser Vorschlag und das damit implizierte Leseprogramm ihre eigenen Tücken und ihren Preis: Die Sinnachse V. 5-6 geht verloren, wenn die beiden Verse nun auf verschiedene Strophen verteilt erscheinen. Die sachliche Analogie und teilweise terminologische Symmetrie von V. 4 und V. 7 ist nicht mehr erkennbar. Außerdem wird der enge Sachzusammenhang von V. 7 und *10 durchbrochen. In dieser Hinsicht war Gliederung 1 überzeugender. Lassen sich die beiden Vorschläge und ihre Vorzüge miteinander kombinieren?

---

[33] In diese Richtung wies trotz abweichender Deutung im einzelnen bereits M. Weiss, „Wege der neuen Dichtungswissenschaft in ihrer Anwendung auf die Psalmenforschung (Methodologische Bemerkungen, dargelegt am Beispiel von Psalm XLVI)", *Bib* 42 (1961) 255-302, bes. 284.

[34] Zu *ṯpṭ nhr* als „standard epithet" von Baal vgl. M.S. Smith, *The Ugaritic Baal Cycle. Vol. I: Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1-1.2* (VTSup 55; Leiden: Brill, 1994) 235-236.

[35] Das „generative Thema" ist mythologischer Natur, die Kanalanlagen gewährleisten den „Realitätsbezug". Im Hintergrund stehen wohl in erster Linie die verschiedenen Wasserversorgungsanlagen beim Gichon, die bei aller technischen Meisterleistung ja auch immer etwas Unterirdisch-Geheimnisvolles bewahrt haben, vielleicht auch das „Eherne Meer" im Tempelbereich, zu dem freilich weder Strom noch Kanäle passen wollen. Vgl. B. Ego, „Die Wasser der Gottesstadt", 361-389; B. Janowski, „Die heilige Wohnung des Höchsten", 50-57.

(c) Gliederung 3: Kombination

A	2a	GOTT (ist) uns Zuflucht(sstätte) und Stärke,
	2b	als Hilfe in Nöten lässt er sich sehr finden.
B	3a	Deshalb fürchten wir uns nicht beim ‚Wechsel/Spalten' (der) Erde,
	3b	und beim Taumeln (der) Berge ins Innere der Meere.
C	4a	Es mögen toben und schäumen seine Wasser,
	4b	es mögen beben (die) Berge bei seinem Übermut,
D	5a	Nahars Wasserläufe erfreuen die Gottesstadt,
	5b	die heilig(st)e der Wohnungen Elyons.
D'	6a	GOTT (ist) in ihrer Mitte, nie wird sie taumeln,
	6b	GOTT hilft ihr noch vor Anbruch (des) Morgens.
C'	7a	(Die?) Völker toben, (die?) Königreiche taumeln,
	7b	gibt er mit seiner Stimme, zittert (die) Erde.
B'	10b	(Den) Bogen zerbricht er und zerhaut (die) Lanze,
	10c	(Die) Kriegswagen/Schilde verbrennt er im Feuer.
A'	11a	„Lasst ab und erkennt, dass ich GOTT (bin)!
	11b	Ich bin erhaben über die Völker, ich bin erhaben über die Erde!"

Diese dritte Darstellung verzichtet im Unterschied zu den vorangehenden, die wohl zunächst noch unter dem Eindruck der Endgestalt standen, auf strophische Gliederung: Zu eng sind jeweils die Verbindungen von einem Doppelstichos zum jeweils folgenden, als dass ihre Trennung nicht zu einer künstlichen Zäsur führen würde; zu schwierig erscheint es, die unterschiedliche Bindekraft zwischen den Doppelstichoi so zu hierarchisieren, dass sich stärker zusammengehörige und lockerer verbundene Teile differenzieren und auf diese Weise echte Strophen postulieren ließen.

Zwei Ebenen der Wirklichkeitsdeutung sind in dem Psalm nebeneinander gestellt bzw. ineinander verwoben, die sich motivlich doch recht weitgehend unterscheiden lassen: eine *mythologische* Dimension, in der es um die Befriedung kosmischer Größen unter der Herrschaft des Höchsten geht; und eine *theopolitische* Dimension, in der Völker, Reiche, Kriege und Waffen von Gott gebändigt werden. Beide Dimensionen, die kosmisch-mythologische und die universal-politische, betreffen die ganze Erde und sind insofern universal. Über beide erstreckt sich Gottes Herrschaft.

Die Motive, mit denen die mythologische Dimension geschildert wird, stehen in einer alten syrischen Tradition, die gewöhnlich unter dem Stichwort „Chaoskampf" verhandelt wird.[36] Diese Tradition, die bis ins 3. Jahrtausend vuZ zurückreicht, ist bekanntlich am ausführlichsten durch die mythologischen Texte von Ugarit bezeugt. Die Erwähnung von Nahar, dessen Name hier absichtlich unübersetzt blieb[37], weist darauf hin, dass Ps 46 eng

---

[36] Vgl. J. Jeremias, „Die Erde ‚wankt'", 177-180.

[37] Es handelt sich um eine durchaus angsteinflößende Macht, die mit der gängigen Übersetzung „Strom" ihrer Personalität, damit aber auch ihres Charakter als Widersacher Gottes beraubt wird. Das mag modernen Entmythologisierungsprogrammen entgegen-

an die in Ugarit bezeugte Tradition der Auseinandersetzung zwischen Yammu/Nahru und Ba'al anschließt – ohne allerdings selbst eine Chaoskampfschilderung zu bieten.[38] Aus dieser traditionsgeschichtlichen Nähe kann ebenso wenig wie bei Jes 27,1, wo ja mit einem fast wörtlichen Zitat aus dem 'Anat-Ba'al-Zyklus (KTU 1.5 I 1-2, III 1-5a) eine analoge Situation vorliegt, der Schluss gezogen werden, Ps 46 müsse ein sehr alter Psalm sein und in ‚vorexilische' Zeit zurückreichen. Wie wir z.B. von Philo von Byblos wissen, wurde syrisch-kanaanäische Mythologie bis weit in die hellenistische Zeit tradiert und produktiv fortgeschrieben. Vor allem aber ist das Motiv vom kosmischen Aufruhr hier nur ein Prä-Text für das theopolitische Thema, das den Psalmisten in erster Linie beschäftigt.

Die mythologisch-kosmische Tradition bleibt auf die V. 3-5 (BCD) beschränkt: V. 3 setzt mit dem Gegensatz Erde/Berge – Meer die alte, bei starken Küstengewittern leicht nachvollziehbare Angst voraus, dass das Meer die Erde überfluten und unter seine Herrschaft bringen könnte. V. 4-5 nehmen die kanaanäische Tradition auf, in der der Herr des Meeres den Namen Nahar führt, und bieten eine Art Kurzfassung des Ba'al-Yamm-Plots, der in der Errichtung eines Palastes und in dessen Inbesitznahme durch Aliyan Ba'al sein Ziel und seinen Höhepunkt findet.

V. 6 spricht das kosmisch-mythologische Thema nur noch diskret an, variiert es aber bereits im Blick auf die zweite, die theopolitische Dimension und dies in kontrastiver Absicht: Berge mögen wanken (V. 3b), Jerusalem tut es nicht (V. 6a). Jerusalem wird auch nicht vom Meer bzw. von Nahar bedroht, sondern allenfalls von fremden Völkern und Königen. Im Theopolitischen nimmt der Text einen Aufruhr unter den Völkern wahr (V. 7), der allerdings nicht zwingend und ausschließlich als direkte Bedrohung Jerusalems verstanden werden muss, sondern generelleren Charakter hat: Die Völkerwelt ist offenkundig unbefriedet, und ihr Toben und Wogen hängt aus der Perspektive der Psalmdichter damit zusammen, dass sie sich der Herrschaft Gottes noch nicht unterworfen hat. Dadurch, dass die Völker nicht nur gegen Jerusalem, sondern auch untereinander Krieg führen, kommen sie gar nicht dazu, Gottes Herrschaft zu erkennen. Gott aber wird dem unbefriedeten Tun dadurch ein Ende setzen, dass er die Völker entwaffnet und die Waffen beseitigt (V. 10bc). Dies wiederum ist die Voraussetzung für V. 11, der wie eine Sieges- und Regierungsantrittserklärung wirkt.
Was ist der Sinn dieser Erklärung an genau dieser Stelle? Die Gottesrede von V. 11 ergeht unvermittelt, ohne jede Einleitung und ohne Nennung von Adressaten. An wen ist sie gerichtet? Es muss eine Größe sein, von der „Einhalten" gefordert und der „Erkennen, Verstehen" zugetraut werden

---

kommen, führt aber zu der (theologischen) Schwierigkeit, dass dann konsequent auch GOTT entmythologisiert werden müsste.

[38] Die Entsprechung Aliyan (Ba'al) = Elyon (YHWH) wäre allerdings nur eine semantische, nicht eine lexikalische (*'al'iyn* ≠ *'ælyôn*)!

kann. Am naheliegendsten ist es, die in V. 7a genannten Völker (und Reiche) als Adressaten der Gottesrede anzunehmen. Sie sollen, indem und während sie durch YHWH entwaffnet werden, einsehen, dass er mächtiger ist als sie und deshalb auch ihrem kriegerischen Tun ein Ende setzen kann. Übermacht dient hier nicht der Unterdrückung, sondern der Entwaffnung. Wie Gott Nahars Ströme zu friedlichen Wasserkanälen umfunktionieren konnte, so wird er es mit den Völkern tun. Darin besteht seine doppelte Überlegenheit (רום): in seiner zivilisierenden Herrschaft über Völker und Erde.

3. Psalterexegetische Beobachtungen an den sekundären Zusätzen in Ps 46

Die Bemerkungen im vorangehenden Abschnitt gingen von einer (hypothetisch rekonstruierten) Vorstufe von Ps 46 aus. Auf dieser Stufe kann der Psalm als in sich ruhende, sinnvolle Dichtung gelesen und verstanden werden. Zugleich lässt sich von der Grundschicht her nachvollziehen, warum der Psalm aufgrund seines spezifischen Inhalts an die beschriebene Scharnierstelle im Leseablauf Pss 44-48 gesetzt wurde. *Ps 44* formuliert das Problem, dass Gott (*YHWH) aufgrund der Tradition ein bestimmter Ruf, ein Renommée anhaftet, das durch die von den Betenden wahrgenommene Wirklichkeit der politischen Fremdherrschaft, der Zerstreuung und der religiösen Anfechtung in Frage gestellt wird. *Ps 45* kann als Vorbereitung einer Antwort auf dieses Problem gelesen werden: Der König (YHWH) wird aufgefordert, sich zu gürten und gegen die Völker(!) für Wahrheit und Recht zu kämpfen (45,4-6); die Braut (Jerusalem) wird metaphorisch zur Hochzeit mit dem König geleitet und vorausgesagt, dass bei dieser Hochzeit auch die Völker den König preisen werden (45,18). Wie kann dies geschehen, wenn die Völker in Aufruhr und Krieg gegen Jerusalem und untereinander sich befinden? *Ps 46* formuliert darauf eine Antwort: Indem Gott (*YHWH) die Völker entwaffnet, wird er die Voraussetznng dafür schaffen, dass auch sie ihn dereinst anerkennen werden.

Genau hier setzt dann der anschließende *Ps 47* ein, der die Völker einlädt, in die Hände zu klatschen und Gott (*YHWH) zuzujubeln (V. 2): Weil Gott Elyon König über die ganze Erde (V. 3, 8) und über alle Völker (V. 4, 9) geworden ist, werden die Völker in V. 7-8 fünfmal aufgefordert, für Gott zu singen! Wie aber sollte klatschen und jubeln können, wer Bogen, Pfeile und Lanzen in den Händen hält? Klatschen und jubeln können – man wird bes. V. 2 hier ganz konkret verstehen und beim Wort nehmen dürfen – nur Entwaffnete! *Ps 48* variiert das Thema der Entwaffnung der Völker dann auf seine Weise: Könige versammelten sich gegen Jerusalem, mussten aber, als sie die Gottesstadt zu Gesicht bekamen, erschrocken und beschämt wieder abziehen (V. 5-8). Die Mauern und Türme der Gottesstadt erscheinen den sie umkreisenden Frommen deshalb wie ein Pfand der verlässlichen Hilfe Gottes: Sein Ruhm und seine Macht sind ihm nicht nur seit alters angedichtet

worden, sie sind Glaubenden im Sehen der Gottesstadt *wirklich* erfahrbar (V. 13-15).[39]

Diese Lese- und Gebetsdramaturgie hat, wenn wir recht sehen, auf Ps 46 zurückgewirkt. Sie bildet jedenfalls einen plausiblen Rahmen, um die u.E. sekundären Erweiterungen des Psalms verstehen zu können.

3.1. Kehrvers

Eine erste Erweiterung stellt der Kehrvers V. 8 und 12 dar:

8/12 a YHWH der Heere (ist) mit uns,
b eine Burg ist uns der Gott Jakobs.

Strukturell führt die Einfügung des Kehrverses dazu, dass Ps 46 nun in zwei Teile mit eigener Binnenstruktur gegliedert wird (V. 2-8, 9-12).[40] Inhaltlich variiert der Kehrvers das eingangs in Ps 46,2 gemachte Bekenntnis („Gott ist für uns Zuflucht und Stärke") und formuliert es mit dem Stichwort משגב „Fliehburg" in einer Weise, die zwar immer noch metaphorisch bleibt, aber einen Schritt in Richtung der Konkretion geht, die Ps 48, wo משגב ebenfalls auf Gott (*YHWH) bezogen in V. 4 wiederkehrt, dann mit den Palästen, Türmen und Mauern Jerusalems bieten wird. Die Gottesbezeichnung „YHWH der Heere" greift sicher absichtlich einen traditionellen, nahezu archaisch klingenden Titel auf, unterstreicht damit Gottes kriegerisches Image, weist aber zugleich auf Ps 48, 9 voraus. Schließlich qualifiziert der Kehrvers die WIR-Gruppe neu als „Jakob", wodurch sich Beziehungen zu Ps 44,5 („Du bist es, Gott YHWH, der *Jakobs* Rettung anordnet") und zu 47,5 („Er erwählt für uns unser [G: sein] Erbland, den Stolz *Jakobs*, den er liebt") ergeben. Es zeigt sich also, dass der – nachgetragene – Kehrvers die Einbettung des Psalms in seine unmittelbare Umgebung verstärkt – und d.h. doch wohl, dass er sie voraussetzt.

3.2. V. 9

Wer aufmerksam eine Sequenz von Psalmen in Bahnlesung liest, wird in der Regel in ein literarisches Drama hineingezogen. Dabei ist zu unterscheiden zwischen der durch die Texte virtuell auf rein literarischem Wege in ihrer Welt inszenierten Dramaturgie und einer quasi-liturgischen Dramaturgie, die die Betenden selbst in ihrem Verhältnis zueinander und im gemeinsamen

---

[39] Für Hinweise auf syntaktische, strukturelle und semantische Gemeinsamkeiten von Pss 46 und 48 vgl. F.-L. Hossfeld/E. Zenger, *Die Psalmen I* (NEB), 284, 295.

[40] Synchrone Analysen, die sich auf V. 2-8 beschränken, bieten u.a. D.T. Tsumura, „The Literary Structure of Psalm 46,2-8", 29-55; B. Janowski, „Die heilige Wohnung des Höchsten", 42-57.

Gegenüber zur Gottheit betrifft. In der Aufforderung von V. 9 ist eine Kommunikationssituation gegeben, bei der sich zwei Gruppen von Betenden unterscheiden lassen (Redende und Angesprochene):

9 a Kommt und schaut die Taten YHWHs,
b der Furchtbares vollbringt auf Erden (EÜ).

Die Aufforderung ergeht offenbar von den (Vor-)Sängern des Psalms an Gleichgesinnte, die eingeladen werden, YHWHs Tun zu verfolgen und sich dadurch des im Kehrvers ausgedrückten Bekenntnisses zu versichern. Da V. 9 unmittelbar auf den Kehrvers V. 8 folgt, können wir daraus schließen, dass die Sprecher/Sänger von V. 9 und ihre Adressaten *zusammen* die WIR-Gruppe von V. 8, dann aber auch von V. 2-3 und 12 bildet. Im wieteren Horizont der Psalmensequenz ist diese WIR-Gruppe sicher mit derjenigen von Pss 44, 47 und 48 zu identifizieren.

Die Wendung אשר־שם שמות ist nicht einfach zu verstehen. G übersetzt שמות mit τέρατα „Wunder, Schreckzeichen“[41], die revidierte Luther-Bibel übersetzt „der auf Erden solch ein *Zerstören anrichtet*“, EÜ hat „der *Furchtbares vollbringt* auf Erden“. Was ist gemeint? Was hat der Satz im Blick auf das Schicksal der Völker zu bedeuten? Die divergierenden Übersetzungen weisen darauf hin, dass der Satz für verschiedene Deutungen offen und insofern ambivalent ist. Ps 46,4 scheint annehmen zu wollen, dass YHWH es unternimmt, die Völker Israel zu unterwerfen:

47,4 a Er zwingt (die) Völker unter uns
b und Nationen unter nnsere Füße.

Besteht darin der Sinn der Entwaffnung der Völker, dass nun nicht mehr die Völker Israel bedrücken sollen, sondern Israel über den Völkern stehen bzw. thronen soll? Damit mag es allenfalls im Blick auf die Vergangenheit (die einstige Landnahme) seine Richtigkeit gehabt haben (vgl. Ps 44,3-4), aber doch nicht im Blick auf die Zukunft, die die Psalmensequenz im Auge hat. Wer über den Völkern thronen soll, ist nicht Israel, sondern Gott (*YHWH), wie Ps 47,9 ganz deutlich sagt! Immerhin: Die Unterwerfung der Völker ist mehrdeutig, und sie könnte falsch verstanden werden. V. 10a, u.E. die letzte Zufügung, scheint nicht zuletzt der Klärung dieses Problems dienen zu wollen.

[41] Die Übersetzung ist singulär: שמות/שמה wird ansonsten in G mit anderen Begriffen (ἄβατος, ἀπορία, ἀπώλεια, ἀφανισμός, ἔκστασις, ἔρημος) wiedergegeben, und τέρας übersetzt in der Regel hebr. מופת.

3.3. V. 10a

V. 10a kann gut als eine erläuternde Explikation verstanden werden, die das in V. 10bc konkret Bezeichnete (Beendigung der Kriege durch Zerstörung der Waffen) ins Grundsätzliche und Universale ausweitet („der den Kriegen ein Ende macht bis an die Ränder der Erde"). Warum ist es zu diesem Einschub gekommen? Handelt es sich wirklich um eine „friedenstheologische Erweiterung, die angesichts der Erfahrungen der Kriege, die 587 v.Chr. zur Zerstörung der Gottesstadt und der heiligen Wohnung des Höchsten führten, mit dem Psalm den eschatologischen Frieden herbeisehnt"[42], wie E. Zenger meint? Die Erklärung greift u.E. unnötig weit in einen abstrakten theologischen Horizont aus, anstatt sich – wie es psalterexegetisch geboten wäre – zunächst an der unmittelbaren literarischen Umgebung zu orientieren.

Liest man den anschließenden Ps 47, dann dient die Entwaffnung der Völker in 46,10 zunächst einem sehr konkreten und durchaus praktischen Zweck: Die Zerstörung der Waffen hat den Zweck, die Völker der Welt von der Kriegsführung zu lösen und für den Jubel vor Gott freizustellen. Die Voraussetzung dafür, dass dieses Projekt wirklich an sein Ziel kommen kann, ist die *vollständige* und *definitive* Entwaffnung der Völkerwelt. Wenn Gott immer nur nach aktuellem Bedarf die jeweiligen Feinde Israels bzw. Jerusalems entwaffnen würde, wäre dies nicht genug. Dies dürfte ein Grund dafür sein, warum der Nachtrag in V. 10a zwischen zwei Zeilen des älteren Psalms eingeschrieben wurde: Er soll klar machen, dass der Psalm auf eine vollständige, grundsätzliche und definitive Entwaffnung der Völkerwelt zielt.

Nimmt man den Nachtrag beim Wort, geht der Text aber noch weiter: Es werden ja nicht nur die Völker entwaffnet, sondern die Waffen vernichtet. Damit wird generell die Möglichkeit von Kriegen ausgeschlossen: Genau das sagt V. 10a! In letzter Konsequenz bedeutet dies, dass dereinst auch Israel/Jakob nicht mit Waffengewalt über die Völker herrschen wird. Ein Gott vertrauendes Israel braucht seine Waffen ja gar nicht, weil seit Vorzeiten nicht seine Waffen, sondern Gott ihm Lebensraum erschloss (Ps 44,4) und weil es fortan in der Gottesstadt in Sicherheit leben kann (Ps 48).

Das Ziel in V. 10 geschilderten Vorgänge besteht also nicht in der Umkehrung der Unterdrückung, die aus Opfern Täter machen würde, sondern in der *gemeinsamen* Anerkennung Gottes durch Israel und die Völker. Dies wird in der Sequenz Ps 47,8-10 ganz deutlich zum Ausdruck gebracht, deren Bezug zur Regierungsantrittserklärung von Ps 46,11 auf der Hand liegt:

V. 8 Gott ist König der ganzen Erde.
V. 9 Gott wurde König über alle Völker.
V. 10 Die Fürsten der Völker sind versammelt beim Gott Abrahams
(M: als Volk des Gottes Abrahams!).

[42] F.-L. Hossfeld/E. Zenger, *Psalmen 1-50* (NEB), 285.

4. Zum theologie- und literaturgeschichtlichen Ort von Ps 46

Das Bild mag einem etwas gar idealisiert vorkommen. Es lässt sich dafür freilich eine historische Analogie heranziehen: Auf den Fels- und Palastreliefs der Achämenidenkönige sind die Völker der Welt als Thronträger oder Gabenbringer dargestellt, die dem König der Welt ihre Loyalität bekunden.[43] Auf der ursprünglich in und für Ägypten bestimmten Darius-Statue von Susa tun sie dies in recht ägyptischer Manier als Jubelnde und Preisende (*Abb. 1a-b*).[44] Auf den Torreliefs des Hundertsäulensaals von Persepolis ist das Bildschema des thronenden Großkönigs in zwei Varianten bezeugt: Erstens thront der König auf einem von den Völkern getragenen Weltgestell (*Abb. 2a-b*)[45] – wobei nur der Meder (Nr. 1) und der Perser (Nr. 2) Waffen tragen; zweitens erscheint er über streng geordneten Reihen von persischen und medischen Garden, diese allerdings alle bewaffnet.[46] Auf den Apadana-Reliefs stehen zwischen dem thronenden Großkönig und seiner unmittelbaren Umgebung einerseits und den tributbringenden Völkern andererseits medische, persische und elamische Garden und Adlige.[47] Abgesehen von wenigen Ausnahmen tragen wiederum nur sie Waffen, müssen diese freilich nicht gebrauchen, da die Fremdvölker dem Großkönig ja in freier Zustimmung huldigen und ihre Gaben bringen. Ähnlich werden sich die korachitischen Redaktoren der Psalmensequenz Pss 44-48 die Dinge vorgestellt haben: Israel könnte, muss aber nicht zwingend entwaffnet gedacht sein, da es zu YHWH in einer besonderen Beziehung steht. Wichtiger ist, dass es von den Völkern, die die Königsherrschaft YHWHs anerkennen, nicht mehr bedroht wird. Diese Völker sind entwaffnet; dass dies so ist, bringt die höhere Macht des Weltenkönigs und die durch ihn bewirkte Friedensordnung zum Ausdruck.

---

[43] Vgl. M.C. Root, *The King and the Kingship in Achaemenid Art. Essays on the Creation of an Iconography of Empire* (Acta Iranica 19,3; Textes et mémoires 9; Leiden: Brill, 1979); zur Interpretation auch K. Koch in P. Frei/K. Koch, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*, 2., bearbeitete und stark erweiterte Auflage (OBO 55; Freiburg Schweiz: Universitätsverlag, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996) 159-174.

[44] Vgl. D. Stronach, „La statue de Darius le Grand découvert à Suse", *CahDAFI* 4 (1974) 61-72; M. Roaf, „The Subject Peoples on the Base of the Statue of Darius", ebd. 73-160.– Abbildungsvorlagen: *Abb. 1a* = ebd. 204-205, Fig. 20-21; *Abb. 1b* = ebd. 207, Fig. 23.

[45] G. Walser, *Die Völkerschaften auf den Reliefs von Reliefs von Persepolis* (Teheraner Forschungen 2; Berlin: Gebr. Mann, 1966), bes. 58-67 – Abbildungsvorlagen: *Abb. 2a* = ebd. 62, Abb. 5; *Abb. 2b* = ebd. 63, Abb. 6.

[46] Vgl. G. Walser, *Persepolis. Die Königspfalz des Darius* (Tübingen: Ernst Wasmuth, 1980), Abb. 77-80.

[47] G. Walser, *Persepolis*, passim.

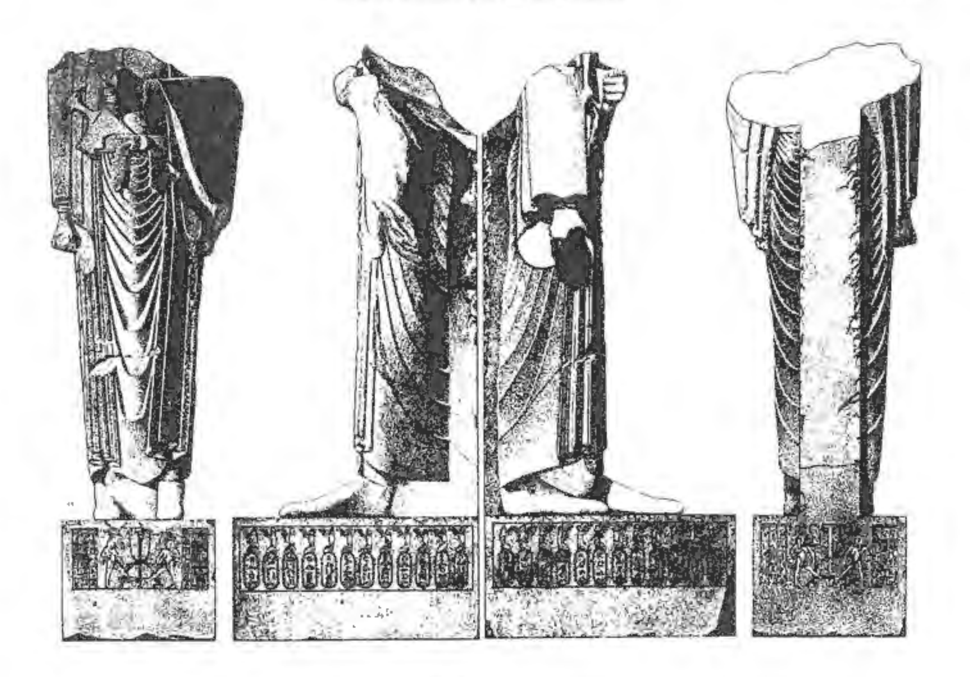


Abb. 1a

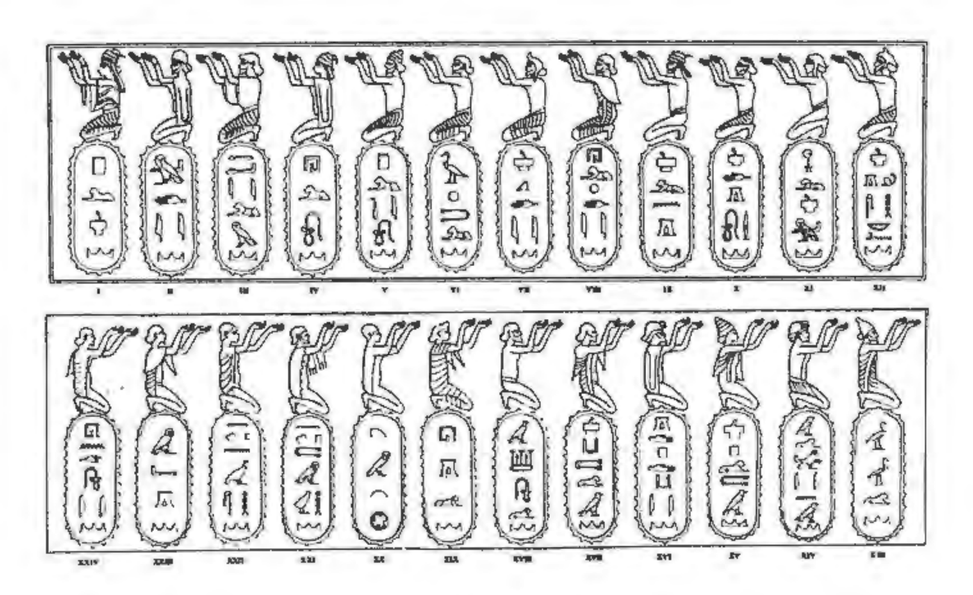


Abb. 1b

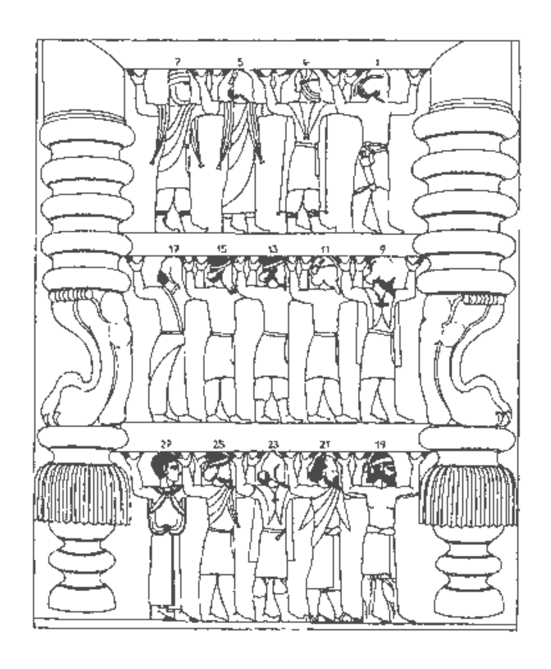


Abb. 2a

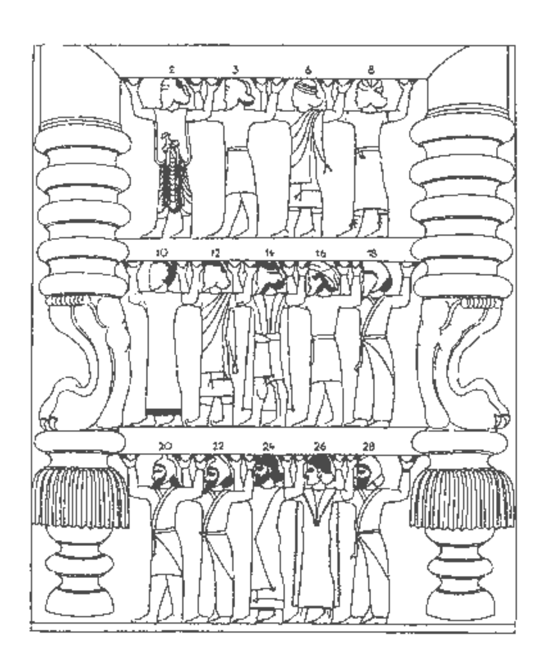


Abb. 2b

Die Analogie weist u.E. einen Weg für die Datierung von Ps 46 und seine Einbettung in die älteste Korachitersequenz Pss 44-48. Die meisten Kommentatoren gehen von einer engen Verwandtschaft der beiden „Zionspsalmen"46 und 48 aus und meinen, letzterer könne nicht nach der Katastrophe von 587/6 entstanden sein, da sich damals die Hoffnung auf den verlässlichen Schutz YHWHs und die Uneinnehmbarkeit der Gottesstadt zerschlagen habe.[48] Das Argument ist nicht annehmbar und lässt sich in sein Gegenteil verkehren: Wie hätte man diesen Psalm, wenn er vor 587/6 schon existierte, nach der Katastrophe weiter beten können? Hätte man ihn nicht wie die trügerischen Heilsorakel der sog. falschen Propheten verwerfen müssen und nicht weiter überliefert?

Eine andere, oft vorgetragene These lautet, dass Pss 46 und 48 die Bewahrung Jerusalems zur Zeit Sanheribs reflektiere.[49] Das mag sein, setzt aber zum einen beträchtliche historische Distanz voraus: Historisch dürfte es nach allem, was wir heute über den assyrischen Feldzug von 701 vuZ wissen, zu einer wirklichen Belagerung Jerusalems gar nie gekommen sein.[50] Zum andern reflektieren die beiden Psalmen ja nicht eine (ohnehin fiktive) Geschichte, sondern deren legendarische Überhöhung. Diese aber war in vorexilischer Zeit noch keineswegs abgeschlossen, wie wir aus der langen Fortschreibungsgeschichte von 2 Kön 36-39 par 1 Kön 18-20 (Jes 36-39) erschließen können.

Wie bereits G. Wanke gesehen hat[51], liegt der plausibelste historische Entstehungsort von Ps 46 und 48, aber auch der Sequenz Pss 44-48 in dem mit persischer und ptolemäischer Unterstützung konsolidierten Jerusalem des 4. und 3. Jhs. vuZ. Dass dies die Zeit ist, in der die Korachiter auch anderweitig bezeugt sind (vgl. ihre Erwähnung in Num 16 und in 1 Chr 9,16 25 26,1.19, 2 Chr 20,19.21.28), stützt die Hypothese. Es legt sich nahe, nicht nur mit einer „Korachiter-Redaktion"[52] zu rechnen, sondern für Ps 46 und 48 eine korachitische Verfasserschaft anzunehmen.

---

[48] F.-L. Hossfeld/E. Zenger, *Die Psalmen I* (NEB), 285; B. Janowski, „Die heilige Wohnung des Höchsten", 42 setzt eine „spätvorexilische" Datierung der „Zionspsalmen" Ps 64,2-8 und 48 undiskutiert voraus.

[49] So z.B. T. Podella, „Der ‚Chaoskampfmythos' im Alten Testament. Eine Problemanzeige", *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica. Festschrift für Kurt Bergerhof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992* (Hg. M. Dietrich, O. Loretz; AOAT 232; Kevelaer: Butzon & Bercker, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1993) 283-329, hier 318.

[50] Vgl. L.L. Grabbe, *'Like a Bird in a Cage'. The Invasion of Sennacherib in 701 BCE* (JSOTSup 363; ESHM 4; London: Continuum, 2003).

[51] G. Wanke, *Die Zionstheologie der Korachiten*, 113; ebenso jüngst B.M. Zapff, „'Eine feste Burg ist unser Gott' – Beobachtungen zu Ps 46", *BN* 95 (1998) 79-93, bes. 81, 90-92. Dass sich „über die Kreise, in denen Ps 46 entstanden ist, (...) wenig sagen" lasse (ebd. 91), ist eine angesichts der Kohärenz der ältesten Korachitersammlung schwer nachvollziehbare Einschränkung.

[52] So F.-L. Hossfeld/E. Zenger, *Die Psalmen I* (NEB), 285.

„Und du wirst selig sein..."
Kritische Beobachtungen zu Lk 14,14

Hermann-Josef Venetz
Universität Fribourg

1. Die Problemstellung

Dorothee Wilhelm, feministische Theologin[1] und „Krüppelfrau", wie sie sich bezeichnet, sagt von Lk 14,12-14, er sei

> einer der schlimmsten Texte, vielleicht der behindertenfeindlichste (...) der Bibel. Auf Kosten von mir und meinesgleichen sollen die Gastgeber spirituelles Kapital ansammeln, es geht um unsere spirituelle Ausbeutung. Wenn so die „Auferstehung der Gerechten" aussieht, dann handelt es sich dabei um eine Veranstaltung, bei der ich nicht dabei sein möchte. Die Vision vom Reich Gottes ist exklusiv.
> Da die Heilung der „Krüppel" metaphorisch anzeigt, daß das Reich Gottes nahe ist, kommt zur spirituellen Ausbeutung die Ausbeutung als Metapher hinzu: Unsere Körper dienen den ‚Normalen' als Zeichen für etwas, das nicht wir sind, sie benutzen unsere Körpererfahrung, von der sie nichts verstehen und die ihnen nicht gehört, für ihre Zwecke.[2]

Gewiss, ein strenges Verdikt! Umso erstaunlicher, dass die Kommentare – wie ein freilich eher oberflächlicher Blick zeigt – aus dem inkriminierten Wort kaum oder überhaupt keinerlei Aufhebens machen.

---

[1] Sie studierte in den Jahren 1985/86 an „unserer" Fakultät in Freiburg i.Ue. und schloss ihr Studium in Münster (D) ab.

[2] D. Wilhelm, „Wer heilt hier wen? Und vor allem: wovon? Über biblische Heilungsgeschichten und andere Ärgernisse", *Schlangenbrut. Streitschrift für feministisch und religiös interessierte Frauen* 16 (62/1998) 10-12.

2. Der Text Lk 14,7-14

[7]Er trug den Geladenen ein Gleichnis vor, als er bemerkte, wie sie sich die ersten Plätze aussuchten. Er sprach zu ihnen:
[8]Wenn du von jemandem zu einer Hochzeit eingeladen bist,
leg dich nicht auf den ersten Platz.
Denn es könnte ein anderer eingeladen sein, der vornehmer ist als du, [9]und dann würde der Gastgeber kommen und zu dir sagen: Mach diesem hier Platz! Du aber wärst beschämt und müsstest den letzten Platz einnehmen.
[10]Wenn du also eingeladen bist,
leg dich lieber auf den letzten Platz;
dann wird der Gastgeber zu dir kommen und sagen: Freund, rück weiter hinauf! Das wird für dich eine Ehre sein vor allen anderen Gästen.
[11]Denn wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt, und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden.

[12]Dann sagte er zu dem Gastgeber:
Wenn du mittags oder abends ein Essen gibst,
so lade nicht deine Freunde oder deine Brüder, deine Verwandten oder reiche Nachbarn ein, damit nicht auch sie dich einladen und dir so wieder alles vergelten.
[13]Sondern wenn du einen Empfang gibst,
dann lade Arme, Krüppel, Lahme und Blinde ein.
[14]Und du wirst selig sein, weil sie nicht(s) haben, dir zu vergelten; es wird dir vergolten werden bei der Auferstehung der Gerechten.

3. Der literarische Zusammenhang

Der Abschnitt Lk 14,1-24 ist als ganzer in den Rahmen eines Gastmahls gestellt. Die Situationsangabe in 14,1 wird bis zum Schluss des Abschnitts durchgehalten. Dann steht als erstes die Erzählung von der Heilung eines Wassersüchtigen, wobei der Akzent auf der Belehrung über den richtigen Umgang mit dem Sabbat liegt (14,2-6). Daran schliesst sich eine Gleichnisrede (V 7) über die Wahl der Plätze der bei einem Hochzeitsmahl eingeladenen Gäste an (14,8-11). Eine weitere Rede richtet sich an den Gastgeber (V 12a) und betrifft die Auswahl der Gäste (14,12b-14). Abgeschlossen wird das Mahlgespräch mit dem Gleichnis vom Grossen Gastmahl (14,16-24).

Die vorliegende Komposition geht auf den Evangelisten Lukas zurück; die einzelnen Teile der „vierfache(n) Belehrung"[3] werden jeweils mit Ein-

---

[3] F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 9,51-14,35)* (EKKNT III/2; Zürich: Benziger, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1996) 464.

leitungen bzw. Überleitungen miteinander verbunden (Vv 1.7.12a und 15), die deutlich die Hand des Lukas verraten[4].

4. Das soziokulturelle Umfeld auf dem Hintergrund der Pax Romana

Beide Reden enthalten Bilder und Begriffe, die für die Kennzeichnung der damaligen soziokulturellen Situation von grosser Bedeutung sind[5]:
a) Ehre und Scham / hoch und niedrig
b) Das Prinzip der Gegenseitigkeit (Vergeltung)
c) Mahlfeiern und Einladungen
d) Diejenigen, die eigentlich nicht dazu gehören: Arme, Krüppel, Lahme und Blinde

4.1. Zu a) Ehre und Scham / hoch und niedrig

Es ist hier nicht der Ort, das kulturanthropologische Modell von *Ehre und Scham* vorzustellen[6]. Hier sei nur an einige wesentliche Punkte erinnert. Ehre und Schande bzw. Ehre und Scham prägten das Lebensgefühl des einzelnen, der Gruppen und der Gesellschaft im Mittelmeerraum des 1. Jahrhunderts u. Z. stärker als jede andere Kategorie. Dies ist besonders im Zusammenhang des „Dyadismus“[7], der entsprechenden Kontrakte (Patron-Klient-Verhältnis)[8] und der Begrenzung der natürlichen und sozialen Ressourcen des jeweiligen Lebensraums zu sehen, wonach ein Individuum

---

[4] E. Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas* (NTD 3; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982) 154.

[5] Zwei Warnungen sollten dem Folgenden vorausgehen. Zum einen handelt es sich hier um Modelle; sie bilden nicht die damalige Wirklichkeit ab und vermögen sie auch nicht einzufangen. Kommt dazu, dass sie nuancierter angewendet werden müssten. Das soziokulturelle Umfeld der Jesusbewegung ist ein anderes als dasjenige hellenistischer Städte, an die Lukas schrieb und in denen er wohl auch lebte. Zum anderen handelt es sich um Modelle, denen eine gewisse Androzentrik nicht abgesprochen werden kann und die darum auch nicht dazu angetan sind, die Anliegen von Frauen, Behinderten, Armen sichtbar zu machen. Modelle sind Hilfestellungen, mehr nicht; man sollte wählerisch, kritisch und spielerisch mit ihnen umgehen.

[6] Vgl. J.G. Peristiany (Hg.), *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society* (The Nature of Human Society Series; Chicago: University of Chicago Press, 1966); B.J. Malina, *Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten* (Stuttgart u.a.: W. Kohlhammer, 1993) 40-66; B.J. Malina / J.H. Neyrey, „Honor and Shame in Luke-Acts: Pivotal Values of the Mediterranean World“, *The Social World of Luke-Acts. Models of Interpretation* (Hg. J.H. Neyrey; Peabody: Hendrickson, 1991) 25-65.

[7] B.J. Malina, *Welt*, 71.

[8] Vgl. H. Moxnes, „Patron-Client Relations and the New Community in Luke-Acts“, *The Social World of Luke-Acts. Models of Interpretation* (Hg. J.H. Neyrey; Peabody: Hendrickson, 1991) 241-268.

oder eine Familie seine bzw. ihre Situation nur auf Kosten anderer verbessern konnte[9].

Ehre ist in diesem Zusammenhang der Anspruch auf Wertschätzung verbunden mit der sozialen Anerkennung dieses Wertes[10]. Die Steigerung der Ehre und die Vermeidung von Schande bestimmten in diesen Gesellschaften das Verhalten der Menschen viel stärker als die Überzeugung, gut oder böse zu handeln. „Ehre ist wichtiger als Leben", so heisst der entsprechende Grundsatz[11]. In das gleiche Kapitel gehört auch der Verlust des Status[12], der oft mit dem Verlust der Ehre einher ging und für viele eine Katastrophe bedeutete.[13]

4.2. Zu b) Das Prinzip der Gegenseitigkeit (Vergeltung)

Das *Prinzip der Gegenseitigkeit* ist im Zusammenhang des von G.M. Foster so genannten „dyadischen Vertrags" zu sehen.[14] Es handelt sich hierbei um einen impliziten Vertrag, der zwei (selten mehrere) Vertragspartner formlos miteinander verbindet. Die Vertragspartner können Personen mit gleichem oder unterschiedlichem Status sein, dementsprechend spricht man von Verträgen unter Genossen oder Verträgen zwischen Patron und Klienten. Der Patron hat gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Ressourcen, die der Klient (z.B. ein Sklave, der sich frei kaufen konnte, aber in der Gesellschaft keinen Ort findet und sich darum an einen Patron hängt) nicht hat, aber unbedingt benötigt. Umgekehrt revanchiert sich der Klient dadurch, dass er in der Öffentlichkeit dem Patron Loyalität und Anerken-

---

[9] B.J. Malina, *Welt*, 88ff.

[10] B.J. Malina, *Welt*, 42 u.ö.

[11] So ein Untertitel in der Arbeit von G. Guttenberger Ortwein, *Status und Statusverzicht im Neuen Testament und seiner Umwelt* (NTOA 39; Freiburg Schweiz: Universitätsverlag, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999) 26.

[12] Unter Status versteht man die mehr oder minder hohe Stellung, die eine Person im Vergleich zu anderen Mitgliedern des jeweiligen Sozialsystems einnimmt, vgl. R. Peuckert, „Status, sozialer", *Grundbegriffe der Soziologie* (Hg. B. Schäfers; Opladen: Leske + Budrich, [3]1992) 332.

[13] G. Guttenberger Ortwein, *Status*; vgl. in diesem Zusammenhang auch H. Mödritzer, *Stigma und Charisma im Neuen Testament und seiner Umwelt. Zur Soziologie des Urchristentums* (NTOA 28; Freiburg Schweiz: Universitätsverlag, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994), der in seinen Ausführungen hauptsächlich den Studien des Soziologen W. Lipp folgt: „Charisma – Social Deviation, Leadership and Cultural Change. A Sociology of Deviance Approach", *The Annual Review of the Social Sciences of Religion* 1 (1977) 59-77; ders., „Selbststigmatisierung", *Stigmatisierung 1. Zur Produktion gesellschaftlicher Randgruppen* (Hg. M. Brusten, J. Hohmeier; Darmstadt: Luchterhand, 1975) 25-53; ders., *Stigma und Charisma. Über soziales Grenzverhalten* (Schriften zur Kultursoziologie 1; Berlin: D. Reimer 1985).

[14] B.J. Malina, *Welt*, 98; vgl. G.M. Foster, „The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior", *Current Anthropology* 13 (1972) 165-202.

nung entgegenbringt usw.[15] Dass ein solches System vorhandene hierarchische und androzentrische Strukturen festigt, versteht sich von selbst.

4.3. Zu c) Mahlfeiern und Einladungen

Mahlzeiten spiegelten die damaligen Gesellschaftsverhältnisse wider. Lk 14,8-10.12b-13 machen es deutlich: Das ganze Beziehungsgeflecht von Verwandten und Freunden, von höher und niedrig Gestellten, von Ehre und Scham, von Dazugehören und Abseitsstehen, von Einladungen und Gegeneinladungen (Gegenseitigkeit), von Arm und Reich ist hier wieder zu finden. Dieses Beziehungsgeflecht beruht auf strengen Regeln. Nach diesen Regeln gehen Einladungen normalerweise an sozial Gleichgestellte, d.h. an Leute, die sich eine Gegeneinladung leisten können[16]. Gewiss gibt es Beweggründe, die den Reichen ärmere Leute zum Essen einladen lässt: Er will ihnen Gutes tun, er will seine Wohltätigkeit zur Schau stellen o.ä. Allerdings richteten sich solche Einladungen normalerweise an Leute der eigenen Gesellschaftsschicht, z.B. an verarmte Verwandte oder Freunde oder freigelassene Abhängige[17]. Wenn freilich ein Gutgestellter es sich zur Gewohnheit machte, nur noch Unterprivilegierte und Behinderte zu Mahlzeiten und Empfängen einzuladen, konnte das für ihn negative soziale Konsequenzen mit sich bringen, ganz abgesehen davon, dass ein solches Verhalten eine gesellschaftskritische Stossrichtung beinhalten konnte[18].

4.4. Zu d) Diejenigen, die eigentlich nicht dazu gehören: Arme, Krüppel, Lahme und Blinde

Die *Armen* spielen in unserer Perikope eine wichtige Rolle. Wenn sie in 14,13 in einem Atemzug mit Krüppeln, Lahmen und Blinden genannt werden, wird deutlich, dass es sich um Leute handelt, die für ihren Lebensunterhalt nicht aufkommen konnten. Die gesellschaftliche Beurteilung der Armut war recht unterschiedlich[19]. Es gab Philosophen und Dichter, die die Armut als Tugend bzw. als Ideal priesen, doch waren es meist Wohlhaben-

---

[15] Vgl. dazu J.E. Stambaugh / D.L. Balch, *Das soziale Umfeld des Neuen Testaments.* (Grundrisse zum Neuen Testament; NTD; Ergänzungsreihe 9; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991) 59f.

[16] J.H. Neyrey, „Ceremonies in Luke-Acts: The Case of Meals and Table-Fellowship", *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation* (Hg. J.H. Neyrey; Peabody: Hendrickson, 1991) 385 spricht in diesem Zusammenhang von „Balanced Reciprocity".

[17] A. Janzen, *Der Friede im lukanischen Doppelwerk vor dem Hintergrund der Pax Romana* (EHS.T Reihe 23, Bd. 752; Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 2002) 124.

[18] J.D. Crossan, *Der historische Jesus* (München: C. H. Beck, 1994) 352-353.

[19] Ich halte mich im Folgenden an die Ausführungen von A. Janzen, *Friede*, 97-165 mit den einschlägigen Belegen; vgl. dazu auch B.J. Malina, *Welt*, 102-103.

de, die dieses Loblied anstimmten; zu einer Sozialpolitik im Sinne des Güterausgleichs reichte das aber nicht. Gewiss wurden die Wohlhabenden aufgerufen, Armen zu helfen; auf soziale Programme zur Behebung der Armut wurde aber kein Wert gelegt. Das schien auch nicht so wichtig, herrschte doch unter den Wohlhabenden die Meinung vor, dass die Armut selbstverschuldet und / oder Schicksal sei, und dass – wie bei der Sklaverei – dahinter die Ordnung der Natur oder gar Gott selber steht.

5. Jesuanisches und Lukanisches

Die Begriffe, die im Vorausgehenden zur Kennzeichnung der damaligen sozio-ökonomischen Situation dienten, wurden z. Z. Jesu, der Traditionsbildungen und der Niederschrift des Neuen Testaments, d. h. im ersten Jahrhundert u. Z. nicht auseinander gehalten. Den heutigen Begriff „Wirtschaft“ gab es in der damaligen Zeit nicht[20]; die Sache selbst war „eingebettet“ in die Gesellschaft und ihre Machtstrukturen[21]. Es ist darum auch nicht erstaunlich, dass in der ganzen synoptischen Tradition von Jesus bis zur Abfassung der Evangelien ähnliche Kennzeichen anzutreffen sind, wenn die Akzentsetzungen jeweils auch unterschiedlich ausfielen. Der Reihe nach gehen wir die entsprechenden Stichworte noch einmal durch.

5.1. Zu a) Ehre und Scham / hoch und niedrig

Was die Themen *Ehre und Scham*, *Status* usw. anbelangt, stellen wir bei Jesus fest, dass er zu den gängigen Einstellungen quer stand. In verschiedenen neutestamentlichen Schichten und Traditionen im Umkreis Jesu finden wir Worte, die von Statusverzicht oder auch von Positionswechsel sprechen[22]. Das Wort Lk 14,11 (vgl. Lk 18,14; Mt 23,12) trifft man in abgeänderter Form auch in Mt 18,4, in Mk 10,31 (vgl. Mt 19,30; 20,16; Lk 13,30) und Mk 9,35b (vgl. 10,43f; Mt 20,26f; 23,11; Lk 22,26).

Die Zumutung des Statusverzichts bzw. des Positionswechsels findet sich auch in Erzähleinheiten, in denen Jesus Hohe erniedrigt wie den reichen Mann (Mk 10,17-27 – Besitzverzicht als Statusverzicht), oder in denen Menschen mit niedrigem Status durch die Begegnung mit Jesus eine Aufwertung erfahren wie die Kinder (Mk 10,13-16) oder die arme Witwe (Mk 12,41-44).[23]

---

[20] Vgl. M.I. Finley, *Die antike Wirtschaft* (München: Deutscher Taschenbuchverlag, ³1993) 14.

[21] Vgl. M. Müller, „‘...damit der Mammon Freu(n)de macht.’ Eine Annäherung an die Parabel vom cleveren Verwalter in Lk 16“, *Randfiguren in der Mitte. Hermann-Josef Venetz zu Ehren* (Hg. M. Küchler, P. Reinl; Luzern: Edition Exodus, 2003) 197.

[22] G. Guttenberger Ortwein, *Status*, 163ff.

[23] Ausführlicher dazu G. Guttenberger Ortwein, *Status*, 169-184.

Dass das Thema Ehre und Scham und das des Positionswechsels auch im Lukasevangelium allgegenwärtig ist, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden, gehört es doch zu den lukanischen Leitsätzen[24], man denke nur an Lk 1,51-53 (Magnificat); 6,20-26 (Seligpreisungen – Weherufe); 16,19-31 (reicher Prasser – armer Lazarus). Dass dies auch und gerade durch die Mahlgemeinschaften Jesu geschieht, wird immer wieder deutlich. Ja, „für Lk ist das Mahl der Kristallisationspunkt für den Positionswechsel"[25], wobei die Rolle Jesu die des Tischdieners ist (22,27). Dementsprechend gehen auch die Forderungen an die Jüngerinnen und Jünger, die sich diesen Dienst zum Vorbild nehmen sollen. Reichtum, Ehre und Status haben im Dienst der Armen, der Kleinen und Entehrten zu stehen.
Im Blick auf Lk 14,14 muss man sich allerdings fragen: Liegt die Quintessenz wirklich in der Option für die Armen bzw. im Statusverzicht zu ihren Gunsten oder nicht viel eher in der Hoffnung auf Vergeltung bei der Auferstehung der Gerechten?

5.2. Zu b) Das Prinzip der Gegenseitigkeit (Vergeltung)

Das *Prinzip der Gegenseitigkeit* – eine der Grundlagen des sozialen Verkehrs der Griechen[26] – wird von Jesus prinzipiell in Frage gestellt. Mehrere Logien, die in der synoptischen Tradition fest verankert sind, sind in diesem Sinn zu verstehen, so besonders Äusserungen in der Bergpredigt bzw. Feldrede.[27] Von der Gegenseitigkeit, die Kennzeichen menschlichen Handelns ist, wie das in Lk 6,32-34 besonders markant zum Ausdruck kommt, ist der Lohn, von dem beispielsweise in V 35 die Rede ist, strikt zu unterscheiden. Der Lohn ist Sache Gottes[28]. In V 35 besteht der Lohn in der Gotteskindschaft. Dieser Lohn ist nicht (allein) für die Zukunft in Aussicht gestellt. Wer die Feinde liebt und ihnen Gutes tut und denen leiht, von denen nichts dafür zu erhoffen ist, erweist sich jetzt schon als Sohn, als Tochter Gottes. Was U. Luz zur Parallelstelle in Mt 5,44-45 sagt, gilt auch hier: „*Jesu* Eschatologie eröffnet eine neue Erfahrung der gegenwärtigen Welt

---

24 Vgl. K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen / Basel: Francke, 1994) 758: „Gott kehrt ‚Zustände' um, wann immer man es mit ihm zu tun hat."

25 G. Guttenberger Ortwein, *Status*, 206.

26 Vgl. H. Bolkenstein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum. Ein Beitrag zum Problem „Moral und Gesellschaft"* (Groningen: Bouma's Boekhuis 1967 [=Utrecht 1939]) 158.

27 Ausführlicher dazu H.-J. Venetz, *Der Evangelist des Alltags. Streifzüge durch das Lukasevangelium* (Freiburg Schweiz: Paulusverlag, 2000) 80-82.

28 Vgl. dazu Mt 6 mit den Ausführungen bei H.-J. Venetz, *Die Bergpredigt. Biblische Anstösse* (Düsseldorf: Patmos, Freiburg Schweiz: Kanisius ³1987) 105-106.

und damit gerade die Möglichkeit, von Gottes Schöpferhandeln ungebrochen, theologisch zu reden."[29]

Auch Lukas gibt das Prinzip der Gegenseitigkeit auf; auch für ihn liegt der Lohn bzw. die Vergeltung (durch Gott) ausserhalb dieses Prinzips.[30]

Als Beispiel eignet sich sehr gut Lk 12,29-34. Das, wonach die Völker der Welt trachten, hat in einem Geldbeutel Platz und ist ein Schatz, der eher früher als später ausgeht. Es sind die Dinge, um die man sich Sorgen macht und ängstigt. Das einzige[31], wonach zu trachten ist, ist das Reich Gottes, und das geschieht dadurch, dass man die Habe verkauft und den Erlös den Armen gibt. Der unerschöpfliche Schatz in den Himmeln, an den kein Dieb herankommt, ist eine Umschreibung des Reiches, das nach Lk 17,21 „mitten unter euch" ist. Wo dieser Schatz ist, wo dieses Reich ist, dort wird auch das Herz sein.

In diesem Sinn ist auch Lk 18,22 zu verstehen: „Verkaufe alles, was du hast und teile es aus an die Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben, und komm und folge mir nach." Die Aufforderung steht im Zusammenhang der Frage des Vorstehers nach dem ewigen Leben, d. h. nach dem Leben schlechthin[32]. Jesus fordert den Vorsteher auf, seinen gesamten[33] Besitz den Armen zu geben und Jesus zu folgen. Wenn der Vorsteher auf diese Forderung eingeht, verdient er sich nicht einfach den Himmel und er findet den Gegenwert seiner Almosen auch nicht in einem wie immer gearteten Schatz im Himmel; der Vorsteher wird frei für das Reich Gottes, d. h. das Leben.

Aber wie steht es mit Lk 14,14, wo es heisst: „Und du wirst selig sein, weil sie nicht(s) haben, dir zu *vergelten*; es wird dir *vergolten* werden bei der Auferstehung der Gerechten"? Wie sollten die Leserinnen und Leser den Satz anders verstehen als so: Zwar können die Armen und Krüppel und Lahmen und Blinden dir nicht vergelten, doch sollst du dich deswegen nicht grämen: Spätestens bei der Auferstehung der Gerechten wird dir der Ewige an Stelle der Armen usw. vergelten. Entspricht das aber noch dem aufgehobenen Prinzip der Gegenseitigkeit, dem Glauben an das Reich Got-

---

[29] U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7)* (EKKNT; Zürich u.a.: Benziger, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, [5]2002) 406.

[30] Vgl. dazu auch J.H. Elliott, „Temple versus Household in Luke-Acts: A Contrast in Social Institutions", *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation* (Hg. J.H. Neyrey; Peabody: Hendrickson 1991) 211-240.237.

[31] Im Unterschied zu Mt 6,33: „Trachtet *zuerst* nach dem Reich Gottes..."

[32] Dem Ausdruck *ewig* eine rein futurische Bedeutung geben hiesse sowohl die Bedeutung des griechischen Ausdrucks αἰώνιον als auch das Anliegen des Vorstehers missverstehen.

[33] Vom *gesamten* Besitz spricht im Unterschied zu Mk und Mt nur Lk.

tes, das sich „heute“[34] „mitten unter euch“ verwirklicht? Die Idee einer – wenn auch stellvertretenden – Gegenseitigkeit wird dadurch unterstrichen, dass Lukas beide Male das gleiche Verb „vergelten“ (ἀνταποδιδόναι) gebraucht.

5.3. Zu c) Mahlfeiern und Einladungen

Die *Mahlgemeinschaften* Jesu mit „Sündern und Zöllnern“ bilden einen gut bezeugten historischen Zug im Verhalten Jesu, wie das aus der festen Verankerung in der synoptischen Tradition zum Ausdruck kommt (vgl. u.a. Mk 2,13-17parr; Q 7,31-35). Aus diesen Stellen geht auch deutlich hervor, dass das Verhalten Jesu bei gewissen Kreisen auf Widerstand stiess. Nach dem oben Gesagten ist das auch nicht verwunderlich. Die „offene Kommensalität“[35], verbunden mit der egalitären Mahlgemeinschaft, negierte nämlich die soziale Funktion des Tisches, d. h. negierte die gängigen Unterscheidungen und Rangordnungen, die Frauen und Männern, Armen und Reichen, Heiden und Juden verschiedene Plätze anwiesen, was als Bedrohung der etablierten Gesellschaftsordnung aufgefasst werden musste.[36] Hierzu gehört auch eine ganze Reihe von Jesusworten, die von seiner Vision einer „Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten“[37] Zeugnis geben. Erinnert sei hier v. a. an Mk 10,42-45parr.

Lukas hat in seinem Evangelium den Mahltraditionen Jesu grossen Raum gegeben. In keinem anderen Evangelium ist Jesus so oft bei jemandem zu Gast, vgl. 5,29-32; 7,36-50; 10,38-42; 11,37-54; 19,1-10; 22,7-13; 22,14-38; 24,13-35; 24,36-43. Dass dabei auch die egalitäre Mahlgemeinschaft von Bedeutung ist, geht aus der Tatsache hervor, dass Lukas das oben zitierte Wort aus Mk 10,42-45 in die Abschiedsrede Jesu bei seinem letzten Mahl verlegt, wodurch das Anliegen nur noch grösseres Gewicht erhält. Dabei ersetzt er das Menschensohnwort Mk 10,45 durch ein anderes, das für unseren Zusammenhang interessant sein dürfte: „Welcher von beiden ist grösser: wer bei Tisch sitzt oder wer bedient? Natürlich der, der

---

[34] Das „Heute“ (gr. σήμερον) ist für die Kennzeichnung der lk Eschatologie von besonderer Bedeutung, vgl. auch noch Lk 2,11; 4,21; 19,5.9; 23,43; mehr dazu H.-J. Venetz, *Evangelist* 65-68.150.168f.

[35] J.D. Crossan, *Jesus*, 352-356

[36] J.D. Crossan, *Jesus*, 353-354.

[37] M.W. ist dieses Stichwort in neuerer Zeit in die Diskussion geworfen worden von E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad, 1983), hier besonders Teil II unter dem Titel „Women's History as the History of the Discipleship of Equals“; vgl. auch dies., *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ekklesiology of Liberation* (New York: Crossroad, 1993). Was die christologische Relevanz dieses Stichworts anbelangt s. u.a. dies., *Jesus. Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology* (New York: Continuum, 1994).

bei Tisch sitzt. Ich aber bin unter euch wie der, der bedient.“ (Lk 22,27) Das Wort ist auf das ganze Wirken Jesu zu beziehen; an ihm haben die Verantwortlichen der Gemeinde das Mass zu nehmen: Auch sie haben den Brüdern und Schwestern zu dienen (vgl. 12,41-46; 22,8) – auch im so genannten sozialen Bereich (vgl. Apg 6,2).[38]

Im Blick auf Lk 14,14 muss man sich fragen: Sind hier die geladenen Armen und Krüppel und Lahmen und Blinden wirklich gleichberechtigte Partnerinnen und Partner oder nicht eher Leute, die „versorgt“ werden sollen? Von einer offenen Kommensalität und/oder einer egalitären Mahlgemeinschaft ist hier nichts zu spüren.

5.4. Zu d) Diejenigen, die eigentlich nicht dazu gehören: Arme, Krüppel, Lahme und Blinde

Jesus hatte jeweils die Gesellschaft als ganze vor sich, in die eben auch die Ökonomie eingebettet war, und er beurteilte diese Gesellschaft von seiner *„vorrangigen Option für die Armen“* her[39]. In diesem Zusammenhang ist nicht nur auf die Seligpreisung der Armen hinzuweisen[40]; auch die verhältnismässig grosse Anzahl an Wundern, von denen die Evangelien berichten, ist in diesem Sinne zu interpretieren: weniger als Hoheitszeichen und Machterweise, Legitimationserweise und Beglaubigungszeichen denn als Sichtbarmachung der genannten vorrangigen Option.[41]

Für Lukas steht die Option Jesu für die Armen ebenfalls an hervorragender Stelle, wie das aus dem „Nazareth-Manifest Jesu“[42] in 4,16-30 deutlich hervorgeht. Für den Evangelisten war möglicherweise weniger die Armut der Armen ein Problem als der Reichtum seiner Adressatinnen und Adressaten; man denke an die Weherufe gegen die Reichen (6,24), an die Geschichte vom reichen Kornbauer (12,16-21), an die Erzählung vom reichen Prasser und dem armen Lazarus (16,19-31) usw. Lukas ist der einzige der Evangelisten, der die Jüngerinnen und Jünger zum totalen Besitzver-

---

[38] G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas* (ÖTK 3/2; Gütersloh: Mohn, Würzburg: Echter, 1977) z.St.

[39] Vgl. u. v. a. P. Hoffmann, *Studien zur Frühgeschichte der Jesus-Bewegung* (SBAB 17; Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1994) 41-72; G. Gutiérrez, „Die Armen und die Grundoption“, *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. 1* (Luzern: Edition Exodus, 1995) 293-311; J. Sobrino, *Christologie der Befreiung I* (Mainz: Matthias-Grünewald, 1998) passim.

[40] Vgl. u.a. P. Hoffmann, *Studien*, 41-52.

[41] Vgl. B. Kollmann, *Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum* (FRLANT 170; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996) 311.380.

[42] So der Titel des Buches von U. Busse, *Das Nazareth-Manifest Jesu. Eine Einführung in das lukanische Jesusbild nach Lk 4,16-30* (SBS 91; Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1978).

zicht aufruft (14,33). Dabei ist Besitzverzicht kein Selbstzweck; Besitzverzicht soll es um der Armen willen geben; vgl. 12,33; 16,13; 16,9.

Im Blick auf Lk 14,14 muss man sich allerdings die Frage stellen, ob Lukas bei all seiner Sorge um das „Seelenheil" der Wohlhabenden die Armen nicht aus den Augen verliert. Als Subjekte kommen diese kaum vor; es sind Objekte, denen die Reichen durch ihren Besitzverzicht ihre Hilfe zukommen lassen; ihnen wird dafür bei der Auferstehung der Gerechten *vergolten werden*.

6. Zurück zum Text Lk 14,7-14

Beide uns interessierenden Einheiten (7-11 und 12-14) sind parallel aufgebaut.[43] Bei näherer Betrachtung stellt sich heraus, dass beide Reden trotz ihrer Ähnlichkeit eine unterschiedliche Sprache, einen unterschiedlichen soziokulturellen Hintergrund und auch eine unterschiedliche Theologie verraten.

6.1. Zu Lk 14,7-11

Die Warnung vor der Gier nach Ehrenplätzen ist in der synoptischen Tradition tief verankert, vgl. Mk 12,38-39parr; Q 11,43. Man vermutet daher zu Recht, dass sie ihren Ursprung in der Lehre des historischen Jesus hat. Lukas hat diese Tradition in 11,43 und 20,46 aufgenommen und in 9,46-48 und 22,24-27 nur noch vertieft. Die Verse 14,8-10 hat Lukas seinem Sondergut entnommen, wo sie wahrscheinlich auch schon mit dem traditionellen V 11 verbunden waren[44].

Auf der Bildebene ist es ein weisheitlicher oder kluger bzw. schlauer Rat, der nicht neu ist, vgl. Spr 25,6-7; Sir 1,30; 3,17-18; ähnlich ein Text in Leviticus Rabba[45]: „Halte dich fern von deinem (dem dir gebührenden) Platz zwei oder drei Sitze und warte, bis man zu dir sagt: ‚Komm herauf!' Aber nicht gehe (vorher) hinauf; man könnte dir sagen: ‚Steige hinab!' Es ist besser, dass man zu dir sage: ‚Komm herauf, komm herauf!' als dass man zu dir sage: „Steige hinab, steige hinab!"

Die Schlussfolgerung eines solchen Rates liegt auf der Hand – und in diesem Sinn könnte Lk 14,11 als Quintessenz verstanden werden: Ich gehe von Vornherein auf den letzten Platz, dann wird mir Ehre zuteil; denn der Gastgeber wird mich bestimmt nach „oben" holen. Das ist auch der Grund, weswegen „gewisse wichtige Gäste" darauf acht(et)en, nicht als erste zu erscheinen[46]. So oder so bewegt sich die „Weisheitslehre" innerhalb dieser

---

[43] Vgl. dazu die Kommentare.

[44] F. Bovon, *Lukas*, 484f.

[45] *Lev.Rab.* 1,5, zitiert nach Str-B II, 204.

[46] Belege bei F. Bovon, *Lukas*, 488.

Welt, weswegen sich Exegeten wie R. Bultmann[47] oder J.D. Crossan[48] an diesen Ratschlägen gestossen haben. F. Bovon sucht sie dadurch zu „retten", dass er sagt, die von Jesus empfohlene Haltung suche zwar ihren eigenen Vorteil, „aber einen Vorteil auf weite Sicht; auf kurze Sicht handelt es sich im Gegenteil um eine Lebenshaltung, die nicht auf den eigenen Vorteil aus ist." Der Gott der Heiligen Schrift, der uns zum Glück einlade, stelle sich nicht gegen das Gelingen. „Er befürwortet einfach ein Glück, das nicht auf Kosten der anderen geht, und bietet einen Weg an, der durch Erniedrigung und Dienst geht."[49]

Als Gleichnisrede möchte m.E. der Ratschlag oder die Weisheitslehre über die konkrete Situation eines Mahles bzw. eines Hochzeitsmahles hinausweisen, aber doch wohl in dem Sinn, dass in der Welt, um die es *eigentlich* geht, die Vorstellungen von Ehre und Schande eben ganz andere sind.

In diesem Sinn ist die Sentenz Lk 14,11 zu verstehen, wenn wir das Sich-Erniedrigen auf dem Hintergrund von 22,27 als Dienst interpretieren, jener Dienst, der dem / der Nächsten Lebensraum ermöglicht. Hier ist von einer anderen Welt die Rede, von einer Welt, in der das Reich Gottes „heute" schon „mitten unter euch" ist. In einer solchen Welt können wir auf die Ehre, die wir selbst oder die andere uns zuerkennen, verzichten und sie uns von Gott geben lassen[50] – im Bewusstsein freilich, dass Gott in der Praxis Jesu das menschliche Verständnis von Ehre und Schande auf den Kopf stellt,

> (d)ass Jesus seine Hörer davon befreien möchte, sich überall durchzusetzen und in den Vordergrund zu drängen oder den Gewinn berechnen zu müssen... Nicht mehr mit seinem Reden oder auch Schweigen, mit seiner Leistung oder mit seinem gesellschaftlichen Status imponieren zu müssen ..., sondern bedingungslos grosszügig sein zu dürfen, das wäre in der Tat Befreiung zu wahrem Menschsein. Da liesse sich wirklich mit andern feiern und in der Freude einer neuen Zeit leben...[51]

Diese neue Zeit ist gekennzeichnet durch das Reich Gottes „mitten unter euch".

---

[47] *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, [6]1964) 108.

[48] „Parable and Example in Jesus' Teaching", *NTS* 18 (1971) 285-307.302.

[49] F. Bovon, *Lukas*, 490.

[50] In diesem Sinn sind die theologischen Passiva zu interpretieren; vgl. dazu E. Schweizer, *Lukas*, 156: „... dass es einzig Gott ist, der uns Identität, Ehre und Platz schenkt."

[51] E. Schweizer, *Lukas*, 156.

6.2. Zu Lk 14,12-14

Bereits die Sprache lässt vermuten, dass wir es hier mit einer lukanischen Überarbeitung wenn nicht gar Bildung zu tun haben[52]. Wichtiger Hinweis dafür sind die beiden „Listen"; sie finden sich auch sonst noch im Lukasevangelium: die Liste der Verwandten in Lk 21,16 und die Liste der Eingeladenen im Gleichnis vom Grossen Gastmahl 14,15-24. Oben wurde festgestellt, dass die Verse 12-14 und die vorausgehende Einheit 7-11 einen völlig parallelen Aufbau haben. Es ist gut möglich, dass Lukas die Vv 12-14 als eine Art Ergänzung oder Vertiefung parallel zur vorausgehenden Gleichnisrede gebildet hat, wie es denn Lukas überhaupt liebt, „Doppelgeschichten" – auch Doppelgleichnisse – zu erzählen[53].

Die Seligpreisung in 14,14 scheint hingegen traditionell zu sein; sprachliche Eigentümlichkeiten des Evangelisten sind nach der Auffassung der meisten Exegeten kaum auszumachen.[54] Das Nicht-vergelten-Können erinnert aber an jenen Passus der Feldrede (Lk 6,32-35), in der von der Liebe die Rede ist, die keine Gegenliebe und vom Leihen, das keine Rückerstattung erwartet. Nicht auszuschliessen ist, dass Lukas die Seligpreisung seinem Sondergut entnommen hat, wo sie – der Feldrede entsprechend – ungefähr so gelautet haben mag: Selig bist du, wenn du gibst, ohne etwas zurückzuerwarten o.ä.

Allerdings lässt sich die von Lukas strukturell der ersten nachgebildeten Rede nicht mehr als Gleichnisrede lesen; sie ist eine Mahnung, die sich an Wohlhabende richtet und an die sich als Makarismus eine Verheissung im Sinn einer Vergeltung anschliesst. Weder Mahnung noch Verheissung weisen auf das „Reich Gottes"; sie bewegen sich innerhalb dieser Welt: Der Empfang[55], der inszeniert wird, ist das genaue Abbild dieser Welt, in der man mit Wohlhabenden und Besitzlosen eben je anders umgeht und in der weiterhin das Prinzip der Gegenseitigkeit herrscht, wenn nicht hier und jetzt, so doch bei der Auferstehung der Gerechten.

Auf dem soziokulturellen Hintergrund, von dem weiter oben die Rede war, hören sich die lukanischen Forderungen in 14,12-14 sehr streng an. Die erste Aufforderung, nicht die Freunde oder Brüder oder reichen Nachbarn einzuladen, ist weit mehr als ein weisheitlicher oder gut gemeinter Rat; es ist die klare Absage nicht nur an die damaligen Gepflogenheiten,

---

[52] Vgl. F. Bovon, *Lukas*, 485f: Die Vv 12-13 seien „gespickt (...) mit Lukanismen".

[53] Vgl. dazu u.a. S. Bieberstein, *Verschwiegene Jüngerinnen – vergessene Zeuginnen. Gebrochene Konzepte im Lukasevangelium* (NTOA 38; Freiburg Schweiz: Universitätsverlag, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998) 106.

[54] Vgl. u.a. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums* (KEK; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980) 239.

[55] Das dürfte wohl die adäquate Übersetzung von δοχή sein.

sondern an ein ganzes System, das nur Wohlhabenden zugute kam. Wer sich nicht an diese Gepflogenheiten hielt, fiel aus dem sozialen System heraus; über kurz oder lang[56] stand er allein und ohne Unterstützung, ja ehrlos da. Eine im Grunde genommen unmögliche Zumutung.

Nicht besser steht es mit der zweiten Aufforderung. Wer Arme, Krüppel, Lahme, Blinde einlädt, setzt der Gegenseitigkeit und darum auch der weiterführenden Auseinandersetzung ein Ende. Arme können ihn ja nicht wieder einladen, sie können dem Gastgeber nicht im gleichen Sinn vergelten. Zwar kann sich der Wohlhabende, der Arme und Krüppel ein- oder zweimal einlädt, ein Denkmal setzen, er kann seine Mildtätigkeit zur Schau stellen und deswegen bewundert werden; seine Ehre steigt. Wenn er es sich aber zur Gewohnheit macht[57], begibt er sich in eine schwierige Lage: Er verliert seine Stellung bei seinen bisherigen Freunden und reichen Nachbarn – er vereinsamt.

Gerade weil diese Forderungen so streng sind und den Angesprochenen in eine geradezu unzumutbare wirtschaftliche und soziale Lage bringt, ist der sich anschliessende Makarismus von grosser Bedeutung: Den Verlusten, die derjenige zu erleiden hat, der sich durch die Einladung von Armen, Krüppeln, Lahmen und Blinden in eine ausweglose Lage bringt, steht die Vergeltung bzw. Belohnung bei der Auferstehung der Gerechten gegenüber. Sie ist die eigentliche Motivation für den totalen (wenn auch nicht mehr ganz selbstlosen) Einsatz für die Armen.

Damit stehen wir aber – theologisch gesehen – auf einem ganz anderen Terrain. Nicht mehr die Option für die Armen steht im Vordergrund, sondern die Hoffnung bzw. Vertröstung der Reichen auf eine zukünftige Vergeltung. Die Armen und Krüppel sind nicht Subjekte einer Gemeinschaft von Gleichgestellten; sie sind Objekte, denen die Reichen Gutes tun; bei der Auferstehung der Gerechten werden die Reichen dafür entschädigt. Die offene Kommensalität und die egalitäre Mahlgemeinschaft haben abgedankt zu Gunsten einer Versorgungsinstitution. Der Glaube an das Reich Gottes „heute" „mitten unter euch" ist ausgeblendet; offensichtlich trägt er nicht mehr.

7. Lukas im Zwielicht

Die zweite Rede (14,12-14) ist von Lukas sicher nicht nur seiner Vorliebe für Doppelungen wegen hier eingefügt und zum grossen Teil auch gestaltet worden. Die Rede richtet sich an den Gastgeber und seinesgleichen, d. h. an

---

[56] Dies besonders wenn man bedenkt, dass der negierte Imperativ Präsens die Fortsetzung einer Handlung verbietet: Höre damit auf, deine Freunde usw. einzuladen, vgl. dazu M. Zerwick, *Graecitas Biblica* (Rom: Scripta Pontificii Instituti Biblici, 1960) 246.

[57] Darauf scheint wiederum der Imperativ Präsens hinzuweisen; gerade Lukas hat für solche Nuancierungen viel übrig, vgl. M. Zerwick, *Graecitas*, 242.

Leute, die zu den Besitzenden gehörten, an Leute, die es sich leisten konnten, Empfänge o. ä. zu geben. Weiter oben haben wir darauf hingewiesen, dass Lukas durchaus die Option Jesu für die Armen teilt; eine fast noch grössere Sorge waren für ihn jedoch die Reichen. Der Beispiele – wir haben weiter oben einige angeführt – gibt es genug. Sie beinhalten z. T. recht massive Mahnungen, die wir in anderen Evangelien umsonst suchen. Auch die Rede 14,12-14 ist – bedenkt man das soziokulturelle Umfeld – äusserst fordernd. Die Frage, die aber bei den Adressaten bleibt, ist doch die: Zwar bin ich bereit, meinen Besitz den Armen und Krüppeln und Lahmen und Blinden zu geben und ich setze dabei meine ganze bisherige Existenz aufs Spiel: mein Ansehen, meine Ehre, die Zuneigung meiner Freunde und Geschwister, mein wirtschaftliches Weiterkommen, meine Familie... – aber ich sehe nirgends einen Erfolg oder einen wie immer gearteten Gegenwert für all meinen Einsatz... Wäre es möglich, dass Lukas diesen Leuten nicht einfach zumuten konnte, dass sie ihre Existenz aufs Spiel setzen, ohne ihnen einen entsprechenden Lohn in Aussicht zu stellen? Mag ja sein, dass die Armen und Krüppel usw. nichts haben, den Reichen zu vergelten, so dass Gegenseitigkeit einigermassen gewährleistet wäre; sicher ist, dass den Reichen vergolten wird bei der Auferstehung der Gerechten. Gerade weil die Forderungen an die Reichen so streng und unerbittlich sind, sieht sich Lukas veranlasst, über die Realisierung des Reiches „heute“ und „mitten unter euch“ hinaus eine Vergeltung in Aussicht zu stellen, die „jenseits“ der Erfahrbarkeit des Reiches Wirklichkeit wird: bei der Auferstehung der Gerechten. Nicht auszuschliessen ist aber auch diese Erklärung: Lukas sieht die Reichen vom Mammon derart in Beschlag genommen, dass er sie kaum noch für zugänglich erachtet für die im Zusammenhang des Reiches Gottes sich realisierenden Werte wie „vorrangige Option für die Armen“, „Verzicht auf Gegenseitigkeit“, „Mahlgemeinschaft von Gleichgestellten“, so dass er mit Rücksicht auf das den Reichen innewohnende geschäftliche Berechnen hauptsächlich auf die Vergeltung setzt; sie wird bei der Auferstehung der Gerechten Wirklichkeit.[58]

---

[58] Die Wendung „Auferstehung der Gerechten“ ist nicht eindeutig. Lukas verwendet in seinem Doppelwerk verschiedene Formulierungen: „Auferstehung der Toten“ (Apg 17,32; 24,21 u.a.), „Auferstehung von den Toten“ (Lk 20,35; Apg 4,2), „Auferstehung der Gerechten“ (Lk 14,14), „Auferstehung der Gerechten und Ungerechten“ (Apg 24,15); Lukas kann im gleichen Atemzug sowohl von „Söhnen Gottes“ als auch von „Söhnen der Auferstehung“ sprechen (Lk 20,36), und sicher ist, dass er „Auferstehung“ auch im übertragenen Sinn gebraucht (Lk 2,34: „gesetzt zu Fall und Auferstehung vieler“). Dementsprechend unterschiedlich sind denn auch die Deutungen unserer Stelle (Lk 14,14).

Fazit

Man mag für die „Intervention“ des Lukas einiges Verständnis aufbringen; das Problem des Reichtums hat ihn offensichtlich umgetrieben und möglicherweise ist er damit nie ganz zu Rande gekommen. So sehr Lukas in den Fussstapfen Jesu steht, so sehr er dessen vorrangige Option für die Armen geteilt hat, so sehr er von der Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten überzeugt war: Das Wort in Lk 14,12-14 lässt die Vermutung aufkommen, dass er den Standort der Armen, Krüppel, Blinden und Lahmen nie wirklich eingenommen hat. Es ist nicht auszuschliessen, dass das Problem des Reichtums nicht nur das der Reichen in den christlichen Gemeinden war, sondern sein eigenes Problem. Vielleicht erklären sich daher die massiven Forderungen an die Reichen; Lukas möchte sich da ja nicht ausnehmen.

Ob dadurch der Einspruch von Dorothee Wilhelm aus der Welt geschafft ist? Wohl kaum! E. Schüssler Fiorenza dürfte aber die Zielrichtung angeben. Wenn sie schreibt: „*Alle* biblischen Texte müssen daraufhin untersucht werden, inwieweit sie zu Unterdrückung oder Befreiung beitragen und diese Dynamik fortschreiben“ und dass (darum) der Autorität der Schrift die Erfahrungsautorität von Frauen gegenübergestellt werden müsse[59], darf man sich mit Fug die Frage stellen, ob für die Interpretation unserer Stelle nicht auch die Erfahrungsautorität der Armen und Krüppel, der Blinden und Lahmen ins Spiel gebracht werden müsste, auch wenn dadurch die Autorität der Schrift bzw. des Lukas in arge Bedrängnis gerät. Auf alle Fälle zeigt sich, dass der Einspruch, den Dorothee Wilhelm in Vertretung der Krüppel und Lahmen erhebt, vom Reich Gottes, der Nachfolgegemeinschaft Gleichgestellter und der egalitären Tischgemeinschaft mehr erahnen lässt als die noch so strenge und sicher gut gemeinte Mahnung des Lukas an die Reichen.[60]

---

[59] E. Schüssler Fiorenza, *Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel* (Freiburg Schweiz: Exodus, 1988) 47f.

[60] Ein schüchterner Versuch einer kritischen homiletischen Auslegung von unserem Text findet sich bei H.-J. Venetz, „Die Vision Jesu – eine Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten. Predigthinweise zum Caritas-Sonntag 2004 (Lk 14,1.7-14)“, *Caritas. Unterlagen für die Gestaltung des Gottesdienstes* (Arbeitsmappe 2004).

Le Père Lagrange et l'exégèse du Psautier*

Jean-Luc Vesco OP
Paris

Le seul livre de l'Ancien Testament dont le P. Lagrange ait publié un commentaire est le livre des Juges, paru en 1903, la même année que "La Méthode historique." Il inaugurait ainsi la collection des "Etudes bibliques." Le commentaire de la Genèse, imprimé en partie et pro-manuscripto en 1905, à une soixantaine d'exemplaires, ne sera jamais édité. Sur les Psaumes, nous n'avons du fondateur de l'Ecole Biblique de Jérusalem que deux articles parus dans la *Revue Biblique*, l'un en 1905, p. 39-57 ; 188-202, intitulé : "Notes sur le messianisme dans les Psaumes" ; l'autre en 1932, p. 161-186, intitulé : "De quelques opinions sur l'ancien psautier latin." Mais, durant plus de quarante ans passés à Jérusalem, le P. Lagrange a recensé une dizaine de commentaires des Psaumes, soit un quart de ceux qui ont été recensés dans la *Revue Biblique* durant ces années, et une quinzaine d'autres ouvrages concernant le psautier. Ces comptes rendus permettent de se faire une idée de ce qu'il pensait de l'exégèse de ce livre biblique. La première recension est de 1893, la dernière date de 1935. Cet intérêt soutenu à l'égard des Psaumes fait d'autant plus regretter que le P. Lagrange n'ait pas davantage écrit sur ce sujet. Devenu suspect aux yeux de Rome à cause de ses travaux sur l'Ancien Testament, l'exégète obéissant se consacra en effet au Nouveau Testament dont l'étude, à l'époque, était jugée moins périlleuse pour la foi. A défaut de commentaires, essayons donc de glaner quelques principes pour la lecture du Psautier, de la part de celui dont l'œuvre devait être reconnue plus tard comme celle d'un pionnier qui a su "opérer les discernements nécessaires sur la base de critères sûrs."[1]

---

* Nous sommes heureux, par ces quelques lignes, de rendre hommage au Professeur Adrian Schenker, o.p., qui a toujours su allier dans son exégèse esprit de foi et sens critique.

[1] "L'œuvre d'un pionnier comme le P. Lagrange aura été de savoir opérer les discernements nécessaires sur la base de critères sûrs." Discours de Jean-Paul II à l'assemblée plénière de l'Académie pontificale des Sciences, le 31 octobre 1992 (*La Documentation Catholique*, 20 décembre 1992, n° 2062, 1073).

1. Monsieur Fillion et Dom Calmet ou la nécessité d'une exégèse critique du psautier

Le premier commentaire des psaumes que le P. Lagrange recense, en 1893, est celui de Claude Fillion (1843-1927), sulpicien candide et conservateur qui, le 28 juillet 1893, venait de remplacer Alfred Loisy (1857-1940) à la chaire d'Ecriture Sainte de l'Institut Catholique de Paris. Clair, méthodique et sobre, grand ami de Fulcran Vigouroux, Fillion n'a jamais voulu être un initiateur. Il avouait que les commentaires allemands avaient ouvert à son ignorance naïve des horizons nouveaux et séduisants, mais il eut toujours pour les "rationalistes" une répugnance instinctive. "Leur assurance, leur dédain de la tradition, les libertés étranges qu'ils prennent avec les textes, leurs contradictions, et par-dessus tout, leur a priori contre le surnaturel, ne firent que fortifier sa foi en l'exégèse traditionnelle."[2]

Pie X définit parfaitement l'œuvre exégétique du savant sulpicien quand il écrit : "exponendo litteram, doctrinam tradis tutam, solidam, ac nova profers et vetera cum sobrietate ; a vano abstines et a nimio."[3] Traduisons : "Pas de vanité, pas d'excès, de la doctrine, solide. Et de la nouveauté avec sobriété !" Avec Henri Lesêtre (1848-1914), Fillion appartient à l'école conservatrice que domine le nom de Vigouroux (1837-1915). Fillion publiait alors en 8 volumes : *La Sainte Bible (texte latin et traduction française) commentée d'après la Vulgate et les textes originaux, à l'usage des séminaires et du clergé*, Paris, Letouzey et Ané. Le tome IV, consacré aux "Livres des Psaumes, des Proverbes, de l'Ecclésiaste et du Cantique des Cantiques," parut en 1892. C'est ce volume auquel le P. Lagrange accorde une brève recension. "Tout le monde," écrit-il, "a reconnu l'utilité du commentaire de M. Fillion, pour les étudiants d'Ecriture Sainte, et pour tous ceux qui cherchent dans la Bible un aliment à la piété et des ressources indispensables pour le ministère de la prédication." Il loue les notes, toujours concises et néanmoins riches et fécondes qui ouvrent des horizons sur les "vastes paroles" de nos saints livres ; les introductions courtes mais qui renferment une foule d'observations et de renseignements fort utiles. "Les psaumes nous semblent être la partie la plus soignée de ce commentaire. L'auteur s'est attaché au sens littéral et a cherché à faire goûter les nuances si délicates des hymnes inspirées. L'explication du titre, quelques notes historiques, des divisions très étudiées, les ressources de l'hébreu, un rapide et lumineux commentaire nous font entrer dans le cœur du psaume et nous font entrevoir tout ce que l'Esprit Saint a jeté de sublimes pensées et de puissantes émotions dans le livre des "Louanges."[4] Somme toute, la recen-

[2] A. Robert, "Fillion", *DBSup* 3, 275-276.

[3] Lettre d'approbation de la Sainte Bible commentée, du 6 juillet 1904, citée par A. Robert, "Fillion", 275-276.

[4] M.-J. Lagrange *RB* 2 (1893) 645-646.

sion, quoique rapide, une page de compte rendu pour un livre de 646 pages, est plutôt élogieuse.

Et pourtant… dix ans plus tard, en 1903, le P. Lagrange revient sur le commentaire des psaumes de M. Fillion. Le ton est bien différent.[5] Il s'en explique dans une lettre qu'il écrit le 28 mars 1904 au P. Giovanni Genocchi (1860-1926), MSC, consulteur de la Commission Biblique, chef de file des libéraux à Rome où il entretenait d'excellentes relations, tant avec la curie vaticane qu'avec le milieu scientifique international, et ami personnel du P. Lagrange qui, lui-même, avait été nommé consulteur le 26 juin 1903, en même temps que M. Fillion : "Vous verrez, en avril, dans la R.B. un article sur Fillion qui fera crier beaucoup la réaction. Je l'ai fait délibérément parce que, dans la crise actuelle, il faut que la R.B. offre un asile aux gens intelligents qui ne veulent pas qu'on détruise le catholicisme avec l'exégèse, soit par témérité, soit par bêtise. C'est la via media et regia qu'il faut suivre. Je compte sur vous pour le faire comprendre et me soutenir."[6]

Le 17 janvier 1904, le P. Lagrange avait écrit au P. Frühwirth, maître de l'Ordre : "Je crois que les niaiseries de M. Fillion font autant de tort à l'honneur de l'Eglise que les témérités de M. Loisy."[7]

Que reproche Lagrange à Fillion dans l'exégèse du psautier ? Un net retour en arrière, un conservatisme étroit, un recul de la critique, un manque de sens historique. Or, faire de la critique, ce que Lagrange pratique, n'est pas une innovation dans l'Eglise comme le soutiennent les détracteurs du fondateur de l'Ecole Biblique. L'exégèse critique, rationnelle a déjà eu d'illustres représentants dans l'Eglise, par exemple, Dom Augustin Calmet (1672-1757) dont le P. Lagrange compare le commentaire des psaumes à celui de M. Fillion. La comparaison est tout à l'honneur du savant bénédictin lorrain qui, de 1707 à 1716, soit près de deux siècles avant M. Fillion, avait rédigé en 22 volumes in-4°, 19.500 pages, un *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament* beaucoup plus au point que celui du sulpicien jugé trop conservateur.[8]

---

[5] M.-J. Lagrange, "Deux commentaires des Psaumes", *RB* 13 (1904) 251-259. L'article est daté du 15 novembre 1903.

[6] Lettre citée dans *Exégèse et obéissance. Correspondance Cormier-Lagrange (1904-1916)* (présentée, éditée et commentée par Bernard Montagnes ; Paris : Gabalda, 1989) 27, note 3.

[7] *Exégèse et obéissance*, 27-28.

[8] Sur Dom Calmet, voir P. Marsauche, "Présentation de Dom Augustin Calmet (1672-1757). Dissertation sur les Possessions du Démon", *Le Grand Siècle et la Bible* (Bible de tous les temps 6 ; Paris : Beauchesne, 1989) 233-253, avec une bibliographie, 818. Voltaire qui avait été le visiter pour s'instruire auprès de lui, fit de Dom Calmet ce fort bel éloge, un mois avant sa mort :

"Des oracles sacrés que Dieu daigna nous rendre,
Son travail assidu perça l'obscurité ;
Il fit plus, il les crut avec simplicité ;
Et fut par ses vertus, digne de les entendre."

La comparaison que le P. Lagrange établit entre Calmet et Fillion porte sur cinq points : les titres des Psaumes, les auteurs, les questions morales, les questions théologiques et la critique textuelle.

Les titres des Psaumes. Dom Calmet pensait que les titres des Psaumes étaient fort suspects et ajoutés par quelque copiste, qui n'a pas toujours eu assez de lumière et d'exactitude. M. Fillion admettait que ces titres étaient certainement très anciens et provenaient pour la plupart des auteurs mêmes des Psaumes. On reconnaît aujourd'hui que les titres des Psaumes sont relativement récents et on leur attribue une portée toute autre qu'historique.[9]

Les auteurs des Psaumes. Pour Dom Calmet, la plus grande partie du Psautier est post-exilique. M. Fillion soutenait que David ne paraissait pas en avoir composé beaucoup plus de la moitié. La critique contemporaine n'attribue guère de psaumes à David lui-même.

Les questions morales. A propos des imprécations, Dom Calmet admettait, après Théodoret, que le psalmiste avait vécu dans un temps et sous une loi où la vengeance n'était pas condamnée et défendue de la manière qu'elle l'a été depuis sous l'évangile. Il faisait remarquer que le mépris du juste visait le mal comme tel et non les personnes qui en étaient les auteurs. Fillion appuie sa réponse à ce sujet sur des explications alambiquées qui, écrit le P. Lagrange "ne seraient pas déplacées dans le Talmud" .[10] Il suffisait pourtant de reconnaître avec un minimum de sens historique qu'en d'autres temps sévissaient d'autres mœurs et le problème était résolu sans plus de complications. C'est ce qu'a fait Dom Calmet. Les imprécations des psaumes sont aujourd'hui mieux comprises quand on y voit des appels à la justice divine, toujours actuels, plutôt que de simples cris de vengeance.

Les questions théologiques. Fillion refuse de ne voir dans le Ps 45 (44) que le chant d'un mariage humain. L'époux est bien Dieu. Pour Dom Calmet, le Ps 45 (44) était le chant du mariage de Salomon avec la fille de Pharaon. Le texte passa ensuite aux fils de Coré pour être chanté dans le temple comme une pièce prophétique annonçant le Messie divin. On pouvait donc distinguer deux étapes historiques, ce que Fillion n'a pas vu, alors que Dom Calmet pressentait déjà les possibilités des re-lectures successives si souvent mises en valeur dans l'exégèse actuelle.[11]

Voltaire, Lettre à Dom Fangé, 20 novembre 1757, citée, 237.

[9] Cf. J.-L. Vesco, "Le Psaume 18, lecture davidique", *RB* 94 (1987) 5-62 ; G. Dorival, "Autour des titres des psaumes", *RevScRel* 73 (1999) 165-176.

[10] M.-J. Lagrange, "Deux commentaires des Psaumes", 255.

[11] Sur une théologie des deux Testaments appelée à montrer quelle sorte de lien les unit, et sur son évolution, on peut voir l'article de Paul Beauchamp, "Biblique (Théologie)", *Dictionnaire Critique de Théologie* (éd. J.-Y. Lacoste ; Paris : Presses Universitaires de France, 1998) 169-173.

La critique textuelle. Lagrange reproche à Fillion de ne pas tenir compte des fautes de copistes du texte massorétique qui donnent généralement naissance à un non-sens, mais d'y découvrir à la place de rares beautés de style. Certes, les exemples donnés par Lagrange n'ont pas tous la même portée, mais il constate un souci de critique textuelle dans l'ouvrage de Dom Calmet, souci que ne manifeste pas le commentaire de Fillion.[12]

C'est finalement la méthode de Fillion que condamne Lagrange, parce qu'elle n'est pas historique. Le commentaire du sulpicien marque un recul très net de la critique alors que pour Lagrange, il faut avancer. Constatant que prêtres et laïcs, prenant conscience de l'insuffisance de l'enseignement biblique courant, sont tentés de s'en émanciper coûte que coûte, Lagrange veut qu'ils sachent "que la tradition catholique ne leur impose pas des enfantillages." Le commentaire de Fillion, qui n'a pas le sens historique du vieux Calmet, est "le plus répandu et celui qui contribue le plus à former les idées du clergé." Cette popularité le rend d'autant plus urgent à dénoncer, aux yeux du P. Lagrange. "Il est vrai, écrit ce dernier, que les Psaumes ne sont vraiment utiles aux âmes chrétiennes que transfigurés par la lumière du Christ. Mais il est vrai aussi que c'est confondre les temps et déroger en partie à la dignité de l'Incarnation que d'attribuer à David dans leur réalité historique les sentiments d'une époque plus récente et des connaissances théologiques aussi claires."[13] M. Fillion a confondu les temps. Aux yeux du P. Lagrange, il n'a pas fait preuve de sens historique. Là est son erreur.

Tout en reconnaissant la valeur du commentaire du sulpicien, le dominicain conclut qu'il n'a certainement pas le sens historique du savant bénédictin. "Au simple point de vue historique, il sera impossible de rien comprendre au développement du messianisme et de l'idée du règne de Dieu, tant qu'on n'aura pas remis les Psaumes à la place que Dom Calmet avait marquée à la plupart d'entre eux..."[14]

2. Le sens du développement historique

Un an plus tard, c'est au messianisme dans les psaumes que Lagrange consacre un article[15], où il reconnaît sa dette envers les commentaires de F.

---

[12] Dans le domaine de la critique textuelle, on aura une idée du chemin parcouru depuis le P. Lagrange en consultant les trois volumes parus sous la direction de Dominique Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament* (OBO 50/1-2-3 ; Fribourg : Editions universitaires, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, 1986, 1992). Les autres volumes sont encore à venir, ceux consacrés aux Livres poétiques et au Pentateuque.

[13] M.-J. Lagrange, "Deux commentaires des Psaumes", 259.

[14] M.-J. Lagrange, "Deux commentaires des Psaumes", 259.

[15] M.-J. Lagrange, "Notes sur le messianisme dans les psaumes", *RB* 14 (1905) 39-57 ; 188-202.

Baethgen et de B. Duhm récemment publiés.[16] Il y distingue des psaumes qui regardent directement la personne du Messie. Si aucune circonstance ne s'applique au règne de David, s'il s'agit d'un concept du Messie tel qu'on ne le rencontre pas de son temps, il faut voir dans le psaume un tableau du messianisme de l'avenir. Les Ps 2 ; 72 ; 110 sont dans ce cas. Lagrange les date du temps des Maccabées. Fillion admettait bien le sens messianique du Ps 2 et 110 mais il admettait aussi leur authenticité davidique, confirmée selon lui par Ac 4,25 pour le premier, Ac 2,34 ; Mt 22,43-44 ; Lc 20,41-42, pour le second. Il lui fallait donc admettre, au temps de David, une conception du messianisme déjà fort évoluée, ce que refuse Lagrange au nom de son sens historique. Pour Fillion, le Ps 72 était, lui aussi, messianique, mais il datait de Salomon.

D'autres psaumes sont moins directement messianiques. Quelques traits de ces psaumes selon le texte hébreu ou selon les LXX, ayant été appliqués au Christ par le Nouveau Testament, ils doivent s'entendre du Messie, du moins au sens spirituel. Les Ps 22 ; 40 ; 45 ; 89 ; 132 entrent dans cette catégorie, selon Lagrange.

A propos des fins dernières, Lagrange reconnaît l'affirmation d'une espérance de résurrection dans les Ps 11 ; 17 ; 49 ; 73 ; et surtout 16 où on peut reconnaître dans l'Ancien Testament "le pressentiment divin du Nouveau."[17]

En ce qui concerne le Règne de Dieu et sa grande intervention dans l'histoire, Lagrange reconnaît dans le Ps 47,10 "un sublime pressentiment de l'avenir," la soumission de tous les peuples au Règne de Dieu sur la terre. Les Ps 67 ; 68 ; 85 ; 87 ; 96 ; 97 ; 98 ; 99 ; 126 ; 145 ; 146 ; 148 annoncent le Règne de Dieu à venir.

En appliquant la méthode historico-critique à l'exégèse du Psautier, le P. Lagrange se défendait d'innover. Bien au contraire, par-delà la décadence des études ecclésiastiques au dix-neuvième siècle, il renouait avec la grande école française du dix-septième et du dix-huitième siècle commençant. Dom Calmet montrait déjà le chemin qu'il fallait suivre. Le fondateur de l'Ecole Biblique accordait ainsi à la Sainte Ecriture une double marque de respect. Il en recevait les leçons avec esprit de foi et il faisait appel pour la comprendre à toutes les ressources de la raison et des connaissances humaines.

Dans *La Méthode historique surtout à propos de l'Ancien Testament*, parue en 1903, le P. Lagrange s'explique plus longuement là-dessus. Quand il les estime fondés, il sait reconnaître les dépassements théologiques ouverts par l'Ancien Testament. Mais il n'y a pour lui dépassement que lorsqu'aucune explication historique ne permet de rendre compte de l'avancée

---

16 Lagrange a recensé le commentaire de Baethgen dans *RB* 7 (1898) 156-157 ; celui de Duhm dans *RB* 8 (1899) 636-637.

17 M.-J. Lagrange, "Notes sur le messianisme dans les psaumes", 192.

doctrinale constatée dans l'Ancien Testament. Il faut bien alors, dans ce cas, reconnaître que l'Ancien Testament annonce le Nouveau. Il l'annonce, mais il faut avec soin respecter les étapes de cette annonce progressive. "Lorsque nous pesons les termes de l'Ancien Testament relatifs au Fils de Dieu, nous n'avons plus le droit de nier qu'ils s'appliquaient à une personne qui est le Fils naturel de Dieu, mais alors on pouvait nier nettement que les termes eussent en eux-mêmes cette portée, semés comme ils étaient dans leur terrain historique. Et ce qui intéresse l'histoire, c'est précisément l'effet que ces termes devaient produire."[18] L'historien devra successivement dessiner, "avec ses contours exacts, le gland, le petit chêne et le roi des forêts."[19] Dans le Nouveau Testament, le dogme est arrivé à son état définitif. Dans l'Ancien Testament, le dogme évoluait dans ses éléments essentiels. "Les pieux auteurs qui aiment à trouver dans l'Ancien Testament tout le Nouveau, aiment à s'appuyer sur une parole profonde et brève de S. Augustin : L'Ancien Testament est clair dans le Nouveau. Mais ils ne prennent pas assez garde que le saint docteur a ajouté que le Nouveau était caché dans l'Ancien. Ce que Dieu cache est bien caché. Quamquam et in vetere novum lateat, et in novo vetus pateat."[20]

L'Ancien Testament est une lumière grandissante. Chaque degré de lumière doit être "évalué exactement, comme nous pouvons le faire, d'après les textes."[21] Dans les psaumes, on ne peut voir la prédiction directe de l'incarnation d'une personne divine. Les Ps 2, 110 et 45, ne parlent pas en toute clarté du roi et du prêtre par excellence ou de l'époux spirituel des âmes. Les états d'oraison des contemporains de Salomon ne sont pas à comparer à ceux de sainte Thérèse. "L'histoire, qui est ici sur son terrain, demande à conserver à chaque temps sa physionomie propre."[22] C'est ce que n'a pas fait M. Fillion.

Rappelons en terminant qu'il n'y eut jamais la moindre hostilité entre M. Fillion et le P. Lagrange. Après la publication de son article, Lagrange rencontra Fillion dans le grand escalier du séminaire d'Issy. "M. Fillion lui sauta au cou (sans faire de reproche). "Voilà un bon chrétien, conclut aussitôt le Père (Lagrange) ; jamais plus je ne lui chercherai querelle." Dans cet incident, les deux hommes se livrent tout entiers : sur le terrain du cœur, ils s'entendent parfaitement," écrit André Robert, sulpicien, qui raconte la

---

[18] M.-J. Lagrange, *La Méthode historique surtout à propos de l'Ancien Testament* (Ebib (petit format) ; Paris : Gabalda, 1903) 50.

[19] M.-J. Lagrange, *La Méthode historique surtout à propos de l'Ancien Testament*, 51.

[20] M.-J. Lagrange, *La Méthode historique surtout à propos de l'Ancien Testament*, 51-52. La citation latine est à la note 1 de la page 52.

[21] M.-J. Lagrange, *La Méthode historique surtout à propos de l'Ancien Testament*, 53.

[22] M.-J. Lagrange, *La Méthode historique surtout à propos de l'Ancien Testament*, 56.

scène.[23] En 1928, le Père Lagrange note à propos de la vie de Jésus écrite par M. Fillion : "On ne saurait exiger rien de plus complet ni de plus au courant."[24] L'embrassade avait produit son effet !

---

[23] A. Robert, "Le R.P. Lagrange", *Bulletin trimestriel des anciens de Saint-Sulpice*, 33 (n° 131/1932) 809.

[24] M.-J. Lagrange, *L'Evangile de Jésus-Christ* (Ebib ; Paris : Gabalda, 1928), Avant-propos, V. Le P. Lagrange ajoute, note 4 : "Trois volumes, très denses."

The Dogma of the Prophetless Time in Judaism. Does Prophecy Cease with Christ for Christians? : Some Explorations

Benedict T. Viviano OP
University of Fribourg

1. It is an odd fact that both inside of and outside of the Jewish Bible around the time of Jesus there is a complaint that prophecy has ceased, and this occurs at a time when many claimed to be prophets. For example, Psalm 74:9 complains : "We do not see our signs ; there is no longer any prophet, and there is none among us who knows how long." This complaint can take the even stronger form of saying that the Holy Spirit has left Israel at some point : "When Haggai, Zechariah and Malachi, the last prophets, had died, the Holy Spirit disappeared from Israel, yet they [the Israelites?] were allowed to hear the Bath Qol [literally, the daughter of a voice ; it means, a faint whisper from God] (Tosefta *Sota* 13:2). The rabbinical passage adds : "Hillel deserved to be a prophet, but his generation was unworthy of this."

This problem could fittingly be addressed by a historian or by a systematic theologian (Jewish or Christian) or even by a canon lawyer, because the implications are extensive, and the debate occurs in both Jewish and Christian sources. Here it will be addressed by a professor of New Testament, fortunate to have been a colleague of the honoree, Adrian Schenker, for eleven years. This essay will however stray outside of the New Testament boundaries.

A new start on this old question was made by the late Ragnar Leivestad of Norway, in a helpful, short, dense essay of 1971.[1] He distinguishes between a relatively late rabbinic "dogma" of the end of prophecy (as in Tosefta *Sota* 13:2, already quoted) and an earlier conviction that there was an interim period (*Zwischenzeit*, interregnum) without prophets. At this point we need to note that Mishnah *Sota* (9:9-15), in contrast to the Tosefta, is rather cautious. It contains what is often called a "rabbinic apocalypse." It reviews Jewish spiritual history from the viewpoint of decline. Yet it is

[1] R. Leivestad, "Das Dogma von der prophetenlosen Zeit", *NTS* 19 (1973) 288-299

careful *not* to say that there are no more prophets, no more presence of the Holy Spirit. And it ends on an upbeat note : the hope of a restoration through the Messiah.

The conviction that there is an interim period without prophets resolves itself, upon closer examination, into three distinct motifs. (1) The sense that there is a dearth of prophets, a famine of hearing the words of the Lord (Amos 8:11) through prophets. (2) There is a longing for an endtime prophet. (3) There is a polemic against bad or false prophets. These three motifs could have eventually contributed to the deeschatologized, more absolute or "dogmatic" formulation found in the Tosefta, the more so when combined with unhappy historical experiences like the failed revolts of A.D. 66-74 and 132-135. These three motifs are all already found in the Hebrew Bible. (1) The lament at the lack of prophecy : besides Ps 74:9, also Lam 2:9, LXX Dan 3:38 ; 2 Baruch 85. (2) The expectation of a future prophet : Deut 18:15,18 (and its echoes in Qumran literature) ; 1 Macc 9:27 ; 4:44-46 ; 14:41 ; cf. 2 Macc 2:1-8. (3) The negative image of prophecy : Zech 13:2-6, where it is in parallel with idols ; Neh 6:12-14 ; 2 Kings 9:11 ; Hos 2:17 ; Zeph 1:4 ; Amos 7:14 ; 1 Kings 18:28 ; Jer 23:9-22. The absence of prophets was at times felt as an abandonment by God, as a sign of God's displeasure or wrath, as a misfortune. One has the sense that we are dealing with a set of literary-theological *topoi*, with a mood, not with sociological-historical exactitudes. This suspicion is increased by the variety of views on who was the last prophet. "Some rabbinic texts... allude to the loss of the holy spirit, usually in connection with the Babylonian Exile. Its presence is... one of the distinctions between the first and second temples, a position consistent with the tradition that Jeremiah was the last of the prophets."[2] For Josephus, the last prophet was Ezra ; since then there have only been false prophets, swindlers (*Contra Apionem* 1:8 ; *Bellum Judaicum* 1:68 ; *Antiquitates* 13:299). For the Tosefta, as we have seen, the last three prophets were Haggai, Zechariah, Malachi. For the anti-Montanist Christian Filastrius, the last prophet was John the Baptist.[3] For the modern Old Testament scholar Claus Westermann, "prophecy... belongs to a definite period of time and is bound to this period. It is the period of time from the formation of the state to the loss of statehood in Israel — thus, almost exactly the time of the kingdoms. Prophecy for Israel has ... a temporally limited rather than an all-embracing significance. ... Prophecy is to be defined as a transitional stage in which the speech of the messenger

---

[2] F.E. Greenspahn, "Why Prophecy Ceased", *JBL* 108 (1989) 37-49 (quotation, p. 38). He refers to *Y. Ta'an* 65a ; *b. Yoma 21b* ; *Num. Rab.* 15:10 ; *Cant.Rab.* 8:9 #3 ; *Pesiq. Rab Kah.* 13:14, and *Midr. Tanna'im 'al Sefer Devarim*, 63.

[3] Filastrius, fourth century bishop of Brescia, *De haeresibus*, 78 (CSEL 38,40), quoted in Helmut Krämer, Rudolf Meyer, Gerhard Friedrich, s.v. *prophetes*, *TWNT* 6, 781-866, 861. See also Joachim Jeremias, *New Testament Theology* (New York : Scribner's, 1971), 76-85.

is the form designated for the indirect revelation of God. God speaks no longer to the king, no longer directly in signs, or from the lot-casting oracle, and no longer by passing sentence upon the whole nation ; God sends messengers."[4] This amounts to the view that prophecy ceased with Jeremiah. If Westermann is right, then Tosefta is too generous. Not even Haggai, Zechariah or Malachi would qualify as prophets, not to mention Daniel.

Harnack was probably right to think of a paradox : there were two simultaneously existing parallel tracks. One track consisted of those who thought that prophecy had ceased at some point. The other track lived with the continuing experience of prophets in its midst.[5]

Yet for some time now some scholars, e.g., the Bultmann school or experts in the pseudepigrapha, have chaffed at the limits of the canon. They plead for an equal treatment of early Christian writings like the letters of St. Ignatius of Antioch, or, more recently, Gnostic works like the Gospel of Thomas.[6]

On the other hand, and apart from that question of the close of the canon, many theologians are reluctant to legislate for God, to set limits to what God can or cannot do. It makes no theological sense to say that the Holy Spirit has ceased to operate (although one could still think of *degrees* of activity of the Spirit, of more or less manifest, striking, signs of the Spirit's presence, of different senses or expressions of prophecy). Indeed, Christians, who profess that Christ "will come again in glory to judge the living and the dead" (Nicene Creed), cannot in principle exclude that, when Christ comes, he will say something. That "something" would then count as new biblical revelation. To be sure, managerial types, bureaucrats of

---

[4] Claus Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech* (Philadelphia : Westminster, 1967), 98-100. Cf. O.H. Steck, *Der Abschluss der Prophetie im Alten Testament : ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons* (Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1991). Steck investigates the formation of that part of the Hebrew Bible called Prophets. He locates the closure of this segment in the period after Alexander the Great conquered Palestine ca. 330 B.C. Only in this period was the long complex work we call "Isaiah" finalized, as well as the list of twelve minor prophets (cf. Mal 4:4-5 ; Sirach 49:10). His views that the collection "prophets" is a late Deuteronomistic creation, that prophecy in this collection means written prophecy, and that the collection reqnired gradual historical acceptance seem reasonable. But the idea of the prophetic collection as an "official" body of doctrine makes little sense in a situation where there is no institution to declare a list "officially" approved or not. To this reader, such thinking stems from a state church mentality and should be avoided.

[5] Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* (Wiesbaden : VMA Verlag, 1915), vol. 1, 318-319.

[6] Rudolf Bultmann, *The Theology of the New Testament* (New York : Scribners, 1951, 1955) ; Helmut Koester, *Ancient Christian Gospels* (Philadelphia :Trinity Press International, 1990) ; Elaine Pagels, *Beyond Belief : The Secret Gospel of Thomas* (NewYork : Random House, 2003).

synagogue, church or theological faculties, want a tidy, limited, body of material on the basis of which to administer their respective institutions : a biblical canon, a code of canon law, a Shulhan Arukh, a Book of Concord, a Manuel of Discipline. Otherwise, the task of governance becomes unmanageable. But "the spirit blows where it will" (John 3:8). It is not easy to give orders to or to tame the Holy Spirit, the irrepressible. As Amos says : "My Lord God has spoken ; who can but prophecy?" (Amos 3:8b ; cf. Jer 20:9).

Up to this point we have been raising issues, pawing the ground, setting the stage, leaving the reader with the impression that the problems are insoluble. Up to a point, this may be so. The issues point to mysteries we must live with. But not everything is equally unclear. Some light may emerge. The remainder of this essay will first report on a recent debate between two Jewish scholars (2.), then present the question from the viewpoints and data available in the New Testament (3.), and draw some conclusions in the form of terse theses (4.).

2. Religious authors have been saying for millennia that prophecy has ceased, as other religious authors have been presupposing for millennia that prophets emerge and speak whenever God raises them up, and that this occurs from time to time. Among the rabbis and among professional students of the Hebrew Bible like Wellhausen and Westermann (already cited), the older consensus view was that prophecy had largely ceased soon after the return from exile.[7] Since the Second World War another thesis has been proposed : prophecy continued among the Jews but was unloved by the rabbis who often regarded it as illegitimate.[8] (We will take the 1989 article by F.E. Greenspahn as the sharpest recent expression of this viewpoint.)[9] But in 1996 B.D. Sommer wrote a learned defense of the older view. For him the Jews in the Second Temple period viewed prophecy as having ceased. The old consensus holds, is right, and has not been dislodged.[10]

As we enter the fray, let us first note that P.W. Barnett has isolated in Josephus what he calls six Jewish "sign" prophets for the period A.D. 36-

[7] See Julius Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel* (New York : Meridian, 1957, 403-404, who states that Jeremiah was the last of the prophets ; F.M.Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge MA : Harvard University Press, 1973), 223, 343 ; John Barton, *Oracles of God* (London : DLT, 1986), 81, 269-276 ; Robert P. Carroll, "Second Isaiah and the Failure of Prophecy," ST 32 (1978) 119 ; S.J.D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah* (Philadelphia : Westminster, 1987), 199-201.

[8] E.E. Urbach, *The Sages* (Jerusalem : Magnes, 1975) 564-568, 577-579 ; Thomas Overholt, "The End of Prophecy," *JSOT* 42 (1988) 37-49.

[9] F.E. Greenspahn, "Why Prophecy Ceased", *JBL* 108 (1989) 37-49..

[10] D.B. Sommer, "Did Prophecy Cease? Evaluating a Reevaluation", *JBL* 115 (1996) 31-47.

70.[11] Barnett suggests that the six were influenced by hopes of a prophet like Moses (Deut 18:15-19), and by hopes of a world ruler messiah (based on Balaam's prophecy in Num 24:17). Further, the six were stimulated to rise up, not only by these biblical texts and by the worsening political circumstances, but also by the recent prior examples of John the Baptist and Jesus, with as a goal *forcing* God to bring in redemption and freedom. That means concretely the restoration of Jewish sovereignty in the Land of Israel, the end of Roman rule there, the coming of the messianic age, the kingdom of God on earth (Dan 7:13-14). (Barnett does not mention the Maccabean model.) Josephus regards the six sign prophets as charlatans, but Barnett judges them to have been sincere in their intentions. For our purposes, the point is that Josephus mentions six Jewish prophetic figures after Jesus and before the fall of Jerusalem, despite his stated view that prophecy became irregular or ceased with Ezra. That such figures would not be lovingly remembered by the rabbis after the troubles of 70 and of 135 is perfectly understandable, but not decisive in proving that all Jews were convinced that prophecy had ended after Ezra.

Greenspahn's conclusion is that Jews "living in the postbiblical period considered prophecy… as possible... [T]he rabbinic teaching on this subject does not reflect a general consensus."[12] Greenspahn offers a number of arguments for this view. He notes that long before the exile, in the days of Eli and Samuel (at least according to the Late Source), "the word of God was rare… ; there was no frequent vision" (1 Sam 3:1). (To this we may add as a partial parallel : "For lack of vision a people lose restraint" (Prov. 29:18).) In Nehemiah (6:7-14) there are claims and counterclaims about the hiring of prophets, an indication that they existed, even if they were not regarded as always upright. More important from a theological point of view is the description of the beneficial works of Wisdom : "in every generation she passes into holy souls and makes them friends of God, and prophets" (Wis 7:27b). This verse reflect a Hellenistic Jewish accent on eternal continuity in the divine activity. It is a more optimistic view than one that admits that there are periods without prophets, periods of famine (as punishment for sin, Amos 8:11 ; Mic 3:5-7 ; Lam 2:9). The optimistic and pessimistic views are not necessarily logically incompatible, since the prophetic manifestation could be real yet discreet in a given period, due to its non-reception by the powers, due to hardness of heart. But the accent is different.

First Maccabees furnishes support for both camps. Twice the book introduces clauses with *mechri* or *heis* (both mean *until*) : "until there should

---

[11] P.W. Barnett, "The Jewish Sign Prophets – A.D. 40-70 : Their Intentions and Origin", *NTS* 27 (1981) 679-697. The key texts are : Josephus, *Ant.* 18:85-87 ; 20:97-99 ; 20:167-168 ; *J.W.* 2:259 ; *Ant.* 20:168-172 ; *J.W.* 6:285-286.

[12] F.E. Greenspahn, "Why Prophecy Ceased", 41-42.

come a prophet to tell them what to do with them" (1 Macc 4:42-46) ; "until a trustworthy prophet should arise" (1 Macc 14:41). This last verse could be read to imply that there were often *untrustworthy* prophets ; trustworthy ones were rarer. Moreover, the preceding part of the verse stands in tension with this concluding part : they "decided that Simon should be their leader and high priest *for ever*." This tension is resolved as follows. The office was to be hereditary in Simon's family, but since this was an act of the nation rather than of God, a trustworthy prophet might annul or confirm the decision. It is a sort of eschatological proviso : "unless and until God disposes otherwise." On the other hand, another verse could be read to mean that prophecy had ceased altogether. "Thus there was great distress in Israel, such as had not been since the time that prophets did not appear (*aph' hes hemeras ouk ophthe prophetes*) to them" (1 Macc 9:27). Such a reading is probable but not necessary. The absence of prophets could also be understood as an aspect of their distress and punishment, to be followed by better times, times of mercy and a new outpouring of the prophetic spirit (e.g., Joel 3:1 ; Eng. 2:28). It is little wonder that the conflict between Greenspahn and Sommer becomes acute over this verse.[13]

As for Josephus, besides his view that prophecy became irregular after Artaxerxes, and his "sign prophets" treated by Barnett, he also held that John Hyrcanus had the power of prophecy (*J.W.* 1. 2. 8 § 68 ; *Ant.* 13. 10. 7 § 300).[14]

From a Christian theological perspective, Greenspahn's effort to correct his predecessor E. E. Urbach is of even greater interest.[15] Urbach knew that two church fathers had used this issue polemically against the rabbis : you lost the Holy Spirit *because* you denied that Jesus was the Messiah. Justin Martyr argues that the Spirit ceased among Jews and was given to all Christian believers.[16] Origen goes further. There are four signs that God has rejected non-Christian Jews : the losses of the Temple, of the divine presence (Shekhinah), of the land, of prophecy.[17] (This list may be a borrowing from similar Jewish lists.)[18] Urbach understands the rabbinic early dating of the cessation of prophecy as motivated by the search for a reply to the Christian polemicists. In effect, the reply would run : "We did not lose the Holy Spirit because we denied that Jesus was the Christ ; we lost the Spirit

---

13 Cf. 2 Macc 2:1-8 ; 15:13-16.

14 David E. Aune, "The Use of *Prophetes* in Josephus", *JBL* 101 (1982) 420 ; Joseph Blenkinsopp, "Prophecy and Priesthood in Josephus", *JJS* 25 (1974) 239-262.

15 E.E. Urbach, *The Sages* (Jerusalem : Magnes, 1975), 564-569.

16 Justin Martyr, *Dialogue with Trypho* 87 (*PG* 6, 589-592 § 52).

17 Origen, *Homily on Num* 7.4 (*PG* 12,617) ; *contra Celsus* 7.8 (*PG* 11,1432) ; *Homily on Psalm 37*, 3. 10 (*PG* 12, 1387).

18 *Y. Ta'an.* 65a ; b. *Yoma* 21b ; *Num Rab.* 15:10 ; *Cant. Rab.* 9:9 # 3.

centuries *before* Jesus come." Greenspahn understandably judges this motivation as improbable, because (a) it makes too great a concession to the Christians ; (b) the rabbis could have based themselves on pre-Christian traditions such as 1 Macc 9:27. They did not need the provocation of the Christians to arrive at their view.[19]

Greenspahn holds rather that the rabbis had a sense that the age of revelation had passed. But they still felt in touch with the divine through prayer, miracles and the Bath Qol. Many thought that prophecy was still available. But they claim that while it is still available, leadership was now with the sages. This is the sense of the rabbinic chain of tradition : "Moses received the Torah from Sinai, and he delivered it to Joshua, and Joshua to the elders (Josh 24:31 ; Judg 2:7), and the elders to the prophets, and the prophets delivered it to the men of the Great Synagogue" (*m.'Abot* 1:1). The rabbis were the heirs of these men. The prophets were a stage, a link in the chain. Late prophets may exist, but their status is diminished. The rabbis disliked their competition. They preferred voting in the academy, a routinized charism. Prophets could be viewed as a threat to the social order and, to that extent, as illegitimate. This is analogous to the Great Church's rejection of Montanism, or to Mohammed's view of himself as the "seal of the prophets" (Qur'an 33:41).[20]

B.D. Sommer fights fiercely to argue for a negative answer to the precise question : "Did Jews in the Second Temple period tend to accept the possibility that God still communicated with the Jewish people by speaking directly to certain individuals?"[21]

He argues this first by invoking some of the same texts we have already discussed, e.g., 1 Macc 9:27 ; 2 *Apoc. Bar.* 85:1,3, as well as *b. Sanh 11a*, repeated in *b. Yoma* 9b, *b. Sota* 48b, *y. Sota* 9:13 ; *t. Sota* 13:3 (quoted at the beginning of this article) ; *Cant. Rab.* 8:11 ; *S. 'Olam Rab.* 86b ; the examples in Josephus.[22]

Then Sommer analyzes the phenomenon of post-exilic prophecy with some care. His thesis is that there was a *decline* in prophecy, or a transformation, which amounts to the end of the earlier forms of divine communication.[23]

---

19 F.E. Greenspahn, "Why Prophecy Ceased", 46-47.

20 F.E. Greenspahn, "Why Prophecy Ceased", 47.

21 D.B. Sommer, "Did Prophecy Cease? Evaluating a Reevaluation", 32 ; Peter Schäfer, *Die Vorstellung vom heiligen Geist in der rabbinischen Literatur* (SANT ; Munich : Kösel, 1972), 99-100.

22 See note 12 above.

23 D.B. Sommer, "Did Prophecy Cease? Evaluating a Reevaluation", 35-45 ; see also the works by Jack Miles, *God : A Biography* (New York : Vintage, 1995) ; *Christ* (NewYork : Vintage, 2001).

When exceptions to this thesis occur, they are not part of a *continuity* of prophecy, but revivals of the dormant ; the examples are really non-prophetic. The belief of the Jews at the time was that prophecy was waning. Evidence of prophecy among the *rabbis* is not convincing.

Often Zechariah is not addressed by God but by an angelic intermediary or by dreams (e.g., Zech 2:1-14 ; 4:1 ; 3:5. This last verse is disputed. In the Septuagint the angel, as a member of the divine council, orders a diadem ; in the Hebrew text the prophet himself orders it ("I" versus "he"). The context here favors the Septuagint.)[24]

Sommer distinguishes between prophecy *continuing throughout* the Second Temple period (which he denies existed), and the expectation of a *return* of prophecy on the eve of the eschaton (which he grants existed). Thus there was prophecy in the past and there may be in the future but there is none in the present. One rabbinic tradition held that the Holy Spirit *hid* himself for a time.[25] It further held that the Messiah will be a prophet, and will be accompanied by the prophet Elijah *redivivus*.[26] Josephus and the New Testament fit into this eschatological perspective. But there was no *unbroken chain* of prophets in this period. When in later times Jews thought of contemporary prophets (Sabbetai Zevi, the Lubavitcher Rebbe), they did so in messianic terms.

In the Second Temple period, God used attenuated forms of communication, for example, the *bath qol*, for predictions, but not for religious practice (halacha). Among very Orthodox Jews (*haredim*) today, the *da'at Torah* (knowledge of Torah) possessed by certain leading rabbis is regarded as a form of divine communication, not as prophecy, but as a lesser, genuine, substitute.[27] (Problems of definition and semantics here become acute.)

For Sommer, post-exilic prophets are a different "sort" of prophecy. Its inspiration is not fully equal ; it enjoys a secondary status, less close to God, often through angelic intermediaries, or dreams or visions. (Haggai and Malachi are here exceptions. The word of the Lord comes to him directly.) Another distinction can be made between *ad hoc* prophecy and real prophets.[28] The Levites in the books of Chronicles possess an attenuated form of prophetic inspiration, but they are called messengers (*melachim*), not prophets.[29] Daniel is another important case. He *studies* the prophets ;

---

[24] D.L. Petersen, *Late Israelite Prophecy* (Missoula, MT : Scholars, 1977) ; W. Schniedewind, *The Word of God in Transition* (JSOTSup 197 ; Sheffield : Sheffield Academic Press, 1995).

[25] *Tanhuma Beh.* 6 end ; *Num. Rab.* 15:10.

[26] D.B. Sommer, "Did Prophecy Cease? Evaluating a Reevaluation", 36-37.

[27] D.B. Sommer, "Did Prophecy Cease? Evaluating a Reevaluation", 41-45.

[28] W. Schniedewind, *The Word of God*.

[29] R.J. Tournay, *Seeing and Hearing God With the Psalms* (JSOTSup 118 ; Sheffield : Sheffield Academic Press, 99), chaps. 2 and 3.

he does not speak directly to the people, but to a coterie. He receives messages through angelic intermediaries.[30]

There is a fading of divine communication, a greater distance between God and humans. New ways are tried, e.g., a turn to pseudepigraphy, or a studious reliance on older texts : Daniel 9 reinterprets Jeremiah. The rabbis do not claim to be inspired (despite *m.'Abot* 1:1), for Sommer. For him this is shown by their debates with one another. This amounts to an admission of their fallibility. (Here Sommer may suffer from a failure of imagination. He does not see that the rabbis thought that their final halachic decisions were supported by God, or that they believed that their very debates, as recorded in the Talmuds, were sacred. The very process is inspired. To this we may add the Christian example of church synods and ecumenical councils, where some decisions can attain the status of dogmatic authority, because the Holy Spirit is thought to be helping.)

Both Greenspahn and Sommer quote a text : *t. Pesah* 4:14. In it Hillel says of his fellow Jews : "The Holy Spirit is upon them ; though they are not prophets, they are sons of the prophets." This text can be used to justify either scholar's position, depending upon whether you emphasize the first words or the last.

In conclusion Sommer provides three reasons for the cessation of prophecy in Israel : (1) the loss of the monarchy, (2) the loss of the ideological and imaginative world in which prophecy functioned, (3) the destruction of the Temple. This section surprisingly uses loose terms like philosophical and metaphysical, makes a mystique of the Exile, and uses slippery formulations such as "prophecy began to wane, to decline, to go into eclipse," its status was "precarious." We witness a transformation from prophecy to interpretation and exegesis.[31]

This conclusion seems to the present writer rather subjective. Sommer forces the complex data in one direction. Even if one disagrees with his thesis, it is clear that some Jews writing at that time felt that there was a difference, a decline, a diminishment. Is this a matter of mood, or more?

To be sure, there is often a distinction made between the heroic founding age and later prosaic periods. Moses and David take on mythic traits in later tradition. But the biblical narrative describes no real golden age. Saul, David, Solomon (even Moses!) are all portrayed as flawed. There is a Deuteronomic viewpoint of increasing royal sin to explain and to apologize for the fall of the kingship and the Exile. Is Sommer taken in by this viewpoint?

---

[30] Michael Fishbane, "Biblical Prophecy as a Religious Phenomenon", *Jewish Spirituality from the Bible through the Middle Ages*, (ed. Arthur Green ; New York : Crossroad, 1988), 80.

[31] D.B. Sommer, "Did Prophecy Cease? Evaluating a Reevaluation", 45-47.

There are differences in the Jewish story after 587 B.C., but that does not say much in itself. There are always changes. One major development in the post-exilic biblical world was the rise of the Chetubim, the writings or sapiential books. Did this development inevitably doom prophecy? Did Israel's contact with Hellenistic reason and natural science spell the end of all biblical value, ethics, prophetic judgment? Many believers have not thought so.

Rather than speak of the end of prophecy, it would be preferable to speak of a progressive enrichment and complexification of biblical revelation. This took place through further contacts with ancient near eastern wisdom and religious expression, as well as with Greek philosophy. The results are evident in the Wisdom of Solomon and in Philo, in Jesus, in Paul and John, in Hillel and other rabbis, in the church fathers. Even before the exile prophecy was always only one of several options. Alongside the prophets were judges, priests, kings and scribes. Some of these categories overlapped. Paul Ricoeur sees five principal biblical *genres* : law, history, prophecy, praise, wisdom.[32] After the exile the scene becomes more varied and complex. But it seems there was always a place for the prophetic gift. That later writers quote earlier prophets does not in itself count against their inspiration. One of the main points of von Rad's theology of the Old Testament is the use and reuse of earlier biblical traditions by later texts.[33] Michael Fishbane has taught us about inner-biblical exegesis.[34] Therefore, it seems wiser to speak of the *evolution* of prophecy rather than of its end.

3. This conclusion is reinforced when one looks even cursorily at prophecy and prophets in the New Testament concordance. Paul's earliest letter concludes with the parallel imperatives : "Do not quench the Spirit. Do not despise prophetic utterances (*propheteias*, 1 Thess 5:19-20). These two verses, which say the same thing, each in different words, imply that the Spirit is active, that the gift is available, that some accept it and that others do not.

32 Paul Ricoeur,"Toward a Hermeneutic of the Theology of Revelation", *HTR* 70 (1977) 1-37.

33 G. von Rad, *Old Testament Theology*, 2 vols. (Edinburgh : Oliver & Boyd, 1962, 1965) ; on the *qol* or voice as hypostasis in Num 7:89, see Azzan Yadin, "*Qol* as Hypostasis in the Hebrew Bible," *JBL* 122 (2003) 601-626, and Yadin's earlier study, "Shnei Ketuvim and Rabbinic Intermediation," *JSJ* 33 (2002) 386-410. On the broader issue, see Gersom Scholem, "Revelation and Tradition as Religious Categories in Judaism," *The Messianic Idea in Judaism* (New York : Schocken, 1971), 382-403. On *m.* 'Abot 1:1see Elie Bickermann "La chaine de la tradition rabbininique," *RB* 59 (1952) 44-54, and B.T. Viviano, *Study as Worship* (SJLA 26 ; Leiden : Brill, 1978).

34 Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford : Clarendon, 1985).

There is obviously here no question of going through every reference to prophecy, prophesying and prophets in the New Testament. That would require a book-length study, of which several are available.[35]

Many New Testament passages refer to the prophets of ancient Israel and Judea. The rest can be grouped into four clusters : John the Baptist as a prophet ; Jesus as a prophet ; prophets and prophecy among the early Christians (especially the extraordinary chapter fourteen of 1 Corinthians) ; and the prophetic Book of Revelation.

The gospel according to John makes a special contribution to the theme, because it concentrates, not on prophets in general (for these see John 4:19 ; 7:52 ; 8:52-53), but on *the* Prophet, that is, the prophet like Moses promised in Deut 18:15-19. This text could be interpreted as making Moses the model of all true prophets in the future, or as the first of a succession of prophets. But at the time of the Fourth Evangelist (if not earlier, as among the Samaritans), some believers understood it as speaking of a definitive, final, endtime, absolute prophet, *the* Prophet, not *a* prophet. This usage occurs several times in John (1:21 ; 6:14 ; 7:40). It is one of the pillars of Johannine Christology.[36] If this line of thinking were pushed to its logical conclusion there would be no further use for prophets. God would have spoken his final word in Jesus Christ.[37] But this was not the view of early Christians, John alone accepted (but cf. John 16:12-13).

There were prophets and prophecy among the early Christians. First of all, in Matthew's missionary discourse, Jesus speaks as though there were to be prophets among his followers : "Whoever receives a prophet because he is a prophet will receive a prophet's reward" (Matt 10:41), prophets as people who proclaim the gospel. Later in Matthew, at the end of the woes against the scribes and Pharisees, Jesus promises to send "prophets and wise man and scribes" (Matt 23:34).

This expectation is fulfilled in the narratives of Acts and in the letters of Paul. Acts is understandably called the gospel of the Holy Spirit. It begins with multiple promises of the gift of the Spirit (1:2,5,8.16). It continues with the story of Pentecost (2:1-13) and Peter's commentary on this event, which includes a citation of Joel 3:1-5, that in the last days Israel's sons and daughters would prophecy, see visions, dream dreams, and claims that

---

[35] R. Meyer and G. Friedrich, "Prophetes", *TDNT* 6, 812-861 ; David Hill, *New Testament Prophecy* (Atlanta : John Knox, 1979) ; D.E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids : Eerdmans, 1983) ; M. Eugene Boring, *Sayings of the Risen Christ : Christian Prophecy in the Synoptic Tradition* (SNTSMS 46 ; Cambridge : University Press, 1982).

[36] M.-E. Boismard, *Moses or Jesus : Essay in Johannine Christology* (Minneapolis : Fortress, 1993) ; John Lierman, *The New Testament Moses : Christian Perceptions of Moses and Israel in the Setting of Jewish Religion* (WUNT 2.173 ; Tübingen : Mohr Siebeck, 2004).

[37] Saint John of the Cross, *The Ascent of Mount Carmel*, Book Two, chap. 22.

this promise has been fulfilled (2:33) and will continue to be fulfilled (2:38). Again, in 3:25, Peter addresses Israelites as the children of the prophets. More concretely, Agabus, one of a group of prophets, predicts a famine (11:27 ; he reappears in 21:10). Philip the evangelist "had four virgin daughters gifted with prophecy" (21:9). A group of six prophets and teachers in the church at Antioch is listed in 13:1, among them Barnabas and Saul (Paul) who are ordained for further mission (13:3). The list in extended in 15:32 to include Judas and Silas. When Paul arrives in Ephesus, he lays hands on some disciples, "the holy Spirit came upon them, and they spoke in tongues and prophesied (19:6). This link between the gift of the Spirit, glossolaly and prophecy is the basis or echo of Paul's teaching on charisms or spiritual gifts in his letters.

Paul and his school have a number of lists of charisms : Rom 12:6-8 ; 1 Cor 12:10,28-31 ; Eph 2:20 ; 3:5 ; 4:11. Prophets usually come in second place, right after the apostles. But Paul's most extensive and powerful treatment of this gift is found in 1 Cor 14. Here, having just sung the praises of *agape* (chap. 13), Paul distinguishes it from the spiritual gifts, and places prophecy in *first* place among them (*mallon de*, "above all," v. 1). He then begins a long argument that prophecy is better than speaking in tongues. He explains that prophecy serves three purposes, all for the good of the community, building up, encouragement and solace. This list contrasts at first glance sharply with the predictive, corrective and revelatory purposes of prophecy prominent in the Old Testament, but could, with some effort, be harmonized with them. After all, forms of prophecy evolved, so that from harsh judgment one comes to the almost unrelieved consolation of Isaiah 40-55. For our purposes, only two points need be retained. (1) For Paul, prophecy is the supreme gift here. (2) *Everyone* is encouraged to prophecy (1 Cor 14:24,31). There is not the slightest suggestion that prophecy has ceased or will cease.

What is striking in this rapid, selective survey of the New Testament data is the naturalness with which this Testament assumes that prophecy is available, that prophets can appear at any minute. It is simply a living part of the biblical heritage. God's Spirit is alive and active. Alongside this "naturalness," one must acknowledge a constant transformation of how one understands prophecy. There is no single fixed, precise, tight, narrow generic model. When the gift manifests itself, it is a noteworthy occasion. To that extent prophecy does not become ordinary. Yet it is understood as a normally abnormal part of the divine-human relationship.

4. Conclusion in Seven Theses

1. Theologically it makes little sense to say that God's prophetic spirit has ceased. It can go into eclipse, but not die. In the tension between 1 Macc 9:27 (as usually overtranslated) and Wis 7:27, wisdom wins : "*In every*

generation she passes into holy souls and makes them friends of God and *prophets*." 1 Macc 9:27 speaks about a *temporary* absence of prophecy.

2. Manifestations of God's Spirit in the scriptural record can be more or less evident, more or less felt, more or less intense. Church history has known periods of spiritual awakening, renewal, after periods of spiritual dryness or decline. Even during moments of external disaster, trials, purifications, God does not abandon his people. Hidden streams of God's spiritual power are at work, sustaining the saints, famous or forgotten, martyrs, confessors, doctors.

3. Prophecy is always present in the lists of charisms provided by Paul and his school.

4. The manifestation of prophecy evolves in style, depending upon different historical circumstances. Prophecy enters into new combinations with other genres and cultures. Sir Isaac Newton was both a great early Enlightenment mathematical physicist and a serious student of biblical prophecy. Hellenistic reason and natural science do not spell the end of biblical values, but increase the biblical appreciation of creation (Gen 1:1-2:4a ; Pss 8 ; 104 ; Sir 39:12-35). There is a progressive enrichment and complexification of biblical forms of revelation.

5. There is a series of closures of the biblical canon. For Christians the canon is sometimes said to have closed with the death of the last apostle. This cannot be taken literally, but it gives expression to a truth. There are special, unique irreplaceable times of foundation, like the apostolic era, which possess a mythic grandeur, even though the apostles really existed and are not myths in the sense of fiction. It is the dimension that is mythic, not the persons involved. A closed canon, like a doctrine of scripture *alone*, can lead to a sober, scriptural faith, and can protect believers from an arbitrary imposition of superfluous doctrines.

The danger of this kind of teaching, that prophecy has ceased, that the canon is closed, is that it can give the impression that the Spirit of God has ceased to operate altogether. That would imply a denial of Pentecost, a denial that Christ bestows the Spirit upon his followers as his parting gift (John 16:12-13 ; 20:22 ; Acts 1:8 ; 2:1-4 ; 1 Cor 12-14 ; Rom 8). Such denials would be contrary to the Catholic tradition. (1) For that tradition the Spirit is present and manifest above all in the lives of the saints, as well as in holy communities and families, the communion of saints. Some of these saints are deemed to have been endowed with prophetic gifts, e.g., Catherine of Siena, Bridget of Sweden. (2) The Spirit is also present in the tradition of thinking, reflection, theological debate and discernment, interpretation of Scripture, synodical, conciliar and papal decisions. All this can be

called contemplation and teaching (magisterium, *didaskalia*, 21 times in the New Testament).[38] (3) The Christian "imagination," myth, legend, edifying fiction, can be an expression of the work of the Spirit, e.g., some of the New Testament apocrypha, the Christian midrashim of Anna Catherina Emmerich, Christian novelists like Charlotte Yonge, Ursula Le Guin, the Oxford Inklings (C.S. Lewis, J.R.R. Tolkien, Dorothy Sayers).

Moreover, the New Testament doctrine of the second coming (Justin's formulation) or return of Christ (e.g., 1 Cor 15:20-28 ; John 14:3 ; Rev 20:1-10 ; Matt 24:3,27,37,39 ; 1 Thess 4:13-19), if taken seriously, cannot exclude that Christ will speak when he returns for judgment and government of the kingdom. What he speaks would count as additional divine revelation.

6. Alongside prophets the Bible saw a need for sages and priests ; in the same way the church has need of thinkers, historians, theologians (a professional magisterium), as well as an administrative or "managerial" magisterium, working in collaboration if possible. Examples include the constellation of Catherine of Siena – Raymond of Capua – Pope Gregory XI ; Theresa of Calcutta and Pope Paul VI ; Yves Congar and Pope John XXIII ; Lech Walesa and Pope John Paul II ; but also Karl Barth and Dietrich Bonhoeffer against *Kulturprotestantismus* and National Socialism.

7. Prophecy included in biblical times, and includes today, two different aspects : (1) a telling forth, that is, a word of protest, correction, criticism ; (2) a foretelling, that is, what today is the role of futurologists and pundits. Verification can only occur after the event. Even then, the interpretation of the meaning of the event can alter with time.[39]

---

[38] Y. Congar, *La Tradition et les Traditions*, 2 tomes (Paris : Fayard, 1960, 1963) ; Congar, *La Tradition et la Vie de l'Eglise* (Paris : Fayard, 1963) ; Congar, *Tradition and Traditions* (London : Burns and Oates, 1966) ; Congar, *Mon Journal du Concile*, 2 vol. (Paris : Cerf, 2002) ; Cf. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, II-II, q. 174, art. 6 : "At all times men were divinely instructed about what they were to do, according as it was expedient for the spiritual welfare of the elect" (New York : Benziger, 1948), 1906 ; Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages* (Oxford : Clarendon, 1969) ; J.-P. Torrell, *Theorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230* (Leuven : Peeters, 1977) ; J.-P. Torrell, *Recherches sur la théorie de la prophétie au Moyen Age* (Fribourg : Editions universitaires, 1992).

[39] R.G. North, "Angel-Prophet or Satan-Prophet?," *ZAW* 82 (1970) 31-67.

„Den HERRn aufsuchen ...“ Einsatz und Thema des narrativen Teils der Chronikbücher

Thomas Willi
Universität Greifswald

1. Einführung: Mögliche und tatsächliche Eröffnungen einer Davidsgeschichte

Es ist nicht einfach, das Wesen der Chronik und die Rolle oder das Selbstverständnis ihres (oder ihrer) Produzenten zu bestimmen. Wenn wir von modernen Begriffen und Kategorien ausgehen, so ist der Chronist sowohl „schöpferischer“ Autor als auch Redaktor und Neu-Herausgeber – vorab des DtrG, und zwar der erste für uns faßbare *außer*halb des werkinternen Entstehungsprozesses, und der wichtigste *vor* Josephus – als auch schlicht Interpret und Kopist der alten Überlieferungen, der wichtigste *neben* den 𝔊-Übersetzern, denen der Jubilar innerhalb seiner umfassenden Forschungen einen so prominenten Platz widmet.

Mag es daher als Verlegenheitslösung wirken – am ehesten läßt sich die Chr nach ihrem literarischen Charakter als *Kompositwerk* bestimmen, und zwar mindestens in dreierlei Hinsicht: a) Sie setzt sich zusammen aus verschiedensten Bestandteilen, die weitgehend schriftlich fixierten und ihrerseits in bestimmtem Sinne autoritativen Corpora entnommen sind, aber auch wieder auf lange Strecken eigenständige Schöpfungen darstellen. b) Diese Komponenten finden sich in der Chr in unterschiedlicher Weise und in unterschiedlichem Grade be- und verarbeitet vor. c) Läßt man feinere Unterscheidungen und Gesichtspunkte einmal außer acht, so trägt das Werk vor allem einen doppelten Charakter: es besteht zum einen aus Listen vorab von Namen – den quantitativen wie qualitativen Löwenanteil stellen die Bürgerrechts- oder Bürgerlisten dar[1] – zum anderen aus einem narrativen

---

[1] Dazu T. Willi, *Chronik*, (BKAT XXIV,1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991) 54f.

Corpus, das seinerseits allerdings immer wieder von Listen und Aufzählungen durchzogen ist.[2]

Versuche, die Genealogien vom Erzählcorpus zu trennen,[3] oder andrerseits unter Hinzunahme von Esr-Neh ein „groß-chronistisches“ Geschichtswerk zu statuieren,[4] haben sich nicht bewährt.

Monumental und imposant treten uns die ersten Worte, die eigentlich Namen sind, entgegen: אדם, שת, אנוש..., „Adam, Set, Enosch ...“, und in einem kühnen Wurf spannt der Chronist den Spannungsbogen vom uranfänglichen Menschen, ja, *der Menschheit*, bis zur Exilierung *Jerusalems* und vor allem dem Ausblick auf *die neue Epoche*, die persische, in der der Verfasser und seine zeitgenössische Leserschaft leben.

Wer im Blick auf die Ökonomie eines so definierten Werkganzen nach dem Einsatz des erzählenden Teils der Chronikbücher fragt, muß zuerst einen Blick auf das Ende werfen. Anfangen kann nur, wer das Ziel im Auge hat. In 2Chr 36,21 wird unter Anspielung auf die Tora von Lev 26, 34f. und unter ausdrücklicher Zitierung des jeremianischen Prophetenwortes von den 70 Jahren,[5] (hebräisch lautet die Stelle למלאות דבר־יהוה בפי ירמיהו עד־רצתה הארץ את־שבתותיה כל־ימי השמה שבתה למלאות שבעים שנה:) die Exilszeit als sabbatliche Brache des Israellandes gedeutet.[6] Sie ist Vollendung der dahinterliegenden Zeit und zugleich Eröffnung von Zukunft, denn sie mündet in jene andere Aera, die nach den ursprünglichen Schlußversen

---

[2] Auch in den Bürgerlisten handelt es sich nicht bloß um Personennamen, vgl. T. Willi, *Chronik*, 54f.80f. oder etwa die Levitenstädte 1Chr 6,39-66. Im Erzählteil sind folgende Listen integriert: 1Chr 11,11-47 die „Mannschaft „Davids; 12,24.25-38 die Krönungsteilnehmer; 15,2.4-11.16-24 die Leviten bei der Ladeüberführung; 16,37-42 die Hüter der Lade; 18,15-17// Davids Beamte; 23,3-24 die Söhne Levis für die Heiligtumsdienste; 24,1-19 die 24 Priesterklassen; 24,20-31 die anderen Levisöhne; 25, 1-31 die Tempelsänger; 26,1-19 die Torhüter; 26,20-26 die levitischen Schatzmeister; 26,29-32 die levitischen Amtleute und Richter; 27,1-15 die 12 Heeresführer; 27,16-22 die Stammesoberen; 27,25-34 Davids Chefbeamte.

[3] K. Kohler und M. Rosenberg; A.C. Welch; R. de Vaux; D.N. Freedman; F.M. Cross; J.D. Newsome; vgl. T. Willi, *Chronik*, 7f.

[4] Seit L. Zunz (Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, 1832): F.C. Movers (Kritische Untersuchungen, 1834) und H. Ewald (Geschichte des Volkes Israel bis Christus, 1843) mit wenigen – aber gewichtigen – Ausnahmen (W.M.L. de Wette, F. Bleek, E. König, W.A.L. Elmslie, M. H. Segal) fast wissenschaftliche opinio communis, bis Sara Japhet mit ihrem Aufsatz „The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemia Investigated anew“, *VT* 18 (1968) 330-371 die Wende heraufbrachte.

[5] Jer 25,10f.; 29,10; s. auch 27,7.

[6] Zum Hintergrund vgl. P. Welten, „Erklärt dieses fünfzigste Jahr für heilig. Entwurf und Wirklichkeit des Sabbatjahres“, *BTZ* 8 (1991) 121-128. – Zum Eingang des Buches Esr-Neh und seiner Konzeption vgl. T. Willi, *Juda – Jehud – Israel*, (FAT 12; Tübingen: Mohr, 1995) 53f.

2Chr 36,20f.[7] unter dem Zeichen der „Herrschaft des Königreichs Persien" steht. Dabei handelt es sich nicht um einen zufälligen Abschluß, der durch die voraufgehende Geschichtserzählung nicht motiviert wäre. Mit מלכות פרס meint der Chr das von Kyros II., dem Großen, begründete *Weltreich* der Achämeniden und ihrer Hausmacht, eben der Perser.[8] Wie die Chronik insgesamt mit dem Begriff der *Menschheit* – einmalig im Alten Testament – beginnt, so schließt sie mit dem Ausblick auf die persische Verwirklichung der *Weltreichs*idee und auf die mit Kyros neu beginnende Ausübung des von Gott verliehenen Welt*regiments*. Das meint (עד־)מלך מלכות פרס in 2Chr 36,20bb.

Innerhalb dieses Rahmens stellt sich nun die Frage nach werksinternen Übergängen und vor allem nach dem Einsatz des Erzählteils erneut und dringlich. Es existiert keineswegs nur eine einzige Möglichkeit, eine „Geschichte vom Aufstieg Davids" oder – wie sie wohl besser bezeichnet würde – eine „Davidshausgeschichte" (DHG), kurz die Davidsgeschichte, beginnen zu lassen. Das geschieht

a) entweder mit Sauls מלוכה, wie sein Stammeskönigtum in 1Sam 14,47-52 genannt wird: ושאול לכד המלוכה על־ישראל, und wie es sich in Auseinandersetzungen und Siegen mit Moab, Ammon, Edom, Aram und v.a. den Philistern formt und entwickelt: וילחם סביב בכל־איביו במואב ובבני־עמון ובאדום ובמלכי צובה ובפלשתים ובכל אשר־יפנה ירשיע: (V.47, vgl. schon 46). Nach diesem Einsatz wird Saul also durchaus die Würde eines ersten Königs in Israel zuerkannt. Für David ist er der Vorgänger, dessen Leistungen und Vorgaben der Nachfolger aus- und umbauen wird. Thematisiert werden *das irdische, geschichtliche Königtum und seine Gestaltung, hominum confusione et providentia Dei*. In einem fast modern historischen Sinn wird hier Sauls Königtnm als Präformation des – zur Zeit der Niederschrift längst auf Jerusalem und Juda beschränkten – davididisch-judäischen Königtums gesehen. In diesem Zusammenhang spielen weniger David selbst als eben *sein Haus*, d.h. nicht zuletzt auch seine Frauen, die die Verbindung zu den Kreisen des judäischen עם הארץ gewährleisten, eine wesentliche Rolle. In der so eröffneten Geschichte Davids spiegeln sich bereits die Ansätze zur Jerusalemer Dynastie.

b) Oder der Einsatz wird so gewählt, wie das in den Partien geschieht, die nicht zum Bestand dieser Davidshausgeschichte gehören: Läßt man Königsbegehren und Königsgesetz 1Sam 8.9-10 einmal außer Betracht, so

---

7 Zur ausführlichen Diskussion vgl. H.G.M. Williamson, *Israel in the Book of Chronicles*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1977) 7-11.70.

8 In Weiterführung von K. Galling hat R. Bach, „Esra 1", *Gottes Recht als Lebensraum. Festschrift für H.J. Boecker*, (Hg. P. Mommer, W.H. Schmidt, H. Strauß; Neukirchen-Vluyn, 1993) 45-48 mit überzeugenden Belegen nachgewiesen, daß *nur* die in Esr 6,3 gebrauchte Bezeichnung כורש מלכא „Kyros, der König" – das würde einem in den altpersischen Inschriften belegten kurus& h9s&a—ya0iya entsprechen – bzw. die exaktere Variante כורש מלכא די בבל von Esr 5,13 Anspruch anf Anthentizität erheben kann.

setzt die Daviderzählung hier mit der Salbung des jungen David durch Samuel (1Sam 16,1-13), bzw. dem ebenfalls jugendlichen Paladin, der als Spielmann an Sauls Hof gekommen ist (1Sam 16,14-23), ein und untermalt das Ganze durch Kampf und Sieg des Jünglings David gegen den Riesen Goliath (1Sam 17). Im Gegenüber zu Saul als dem Rivalen und Gegner wird hier das charismatische und biographische Element des zum König Bestimmten betont. Der Blick richtet sich weniger auf Haus oder Amt des Königtums als vielmehr auf den *Inhaber des Amtes*. Es handelt sich um einen individual-entwicklungsorientierten Einsatz der Davidsgeschichte.

Weitere Modelle der Eröffnung einer Davidsgeschichte wären denkbar. Der Chronist hatte die Qual der Wahl. Und er *hat* gewählt. Wer sich der Chronik nicht bloß oberflächlich zuwendet, wird bald gewahr werden, daß die bislang erhobenen Elemente auch in ihr präsent sind, aber in einer ganz neuen Anordnung und Perspektive.

2. Durchführung: Das Verhältnis von 1Chr 11ff. zu 1Chr 10, oder: In welchem Sinne ist 1Chr 10 nicht nur Abschluß der Genealogien, sondern gleichzeitig Einsatz der Davids- und Davididengeschichte?

Sowohl August Klostermann[9] wie in seinem Gefolge Wilhelm Rudolph[10] haben bestritten, daß der Anfang des narrativen Teils der chr Geschichtsdarstellung unversehrt erhalten sei. Sie betrachten 1Chr 10 als Torso. Dem großen Einschub 1Chr 9,1b-44 sollen die eigentliche Einführung des Erzählteils, zumindest „einige einleitende Sätze",[11] zum Opfer gefallen sein. Allein selbst wenn Kap. 9 ein Zusatz sein sollte, so ist es dennoch äußerst unwahrscheinlich, daß ein solches nachträgliches Plus ein Minus des ursprünglichen Textes bewirkt hätte, gerade angesichts der Tatsache, daß die mit Saul zusammenhängende benjaminitische Genealogie 1Chr 8,29-38 in 9,35-44 wiederholt wird.

Nach dieser Verlusthypothese wäre das letzte echt chr Gut in 1Chr 9,1 zu suchen. V.1 lautet ganz: וכל־ישׂראל התיחשׂו והנם כתובים על־ספר מלכי ישׂראל ויהודה הגלו לבבל במעלם׃. Er bestünde aber nun nur noch aus der ersten Hälfte. Die Notiz über den Wegzug Judas (ויהודה הגלו לבבל במעלם), die schon terminologisch (√גלה : √ישׁב)[12] korreliert mit V. 2f.:

---

[9] A. Klostermann, „Chronik", PW 4, 94.

[10] W. Rudolph, *Chronikbücher*, (HAT I,21; Tübingen: Mohr, 1949) 94.

[11] W. Rudolph, *Chronikbücher*, 94.

[12] Zum Gegenüber von √גלה und √ישׁב vgl. J. Kiefer, *Exil und Diaspora. Begrifflichkeit und Deutungen im antiken Judentum und in der Hebräischen Bibel*, (Inauguraldissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Theologie der Theologischen Fakultät der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald, 2004; masch. schr.) 110.123.159. Besonders sprechend ist Jer 46,19, wo sich die beiden Fem.-Partizipien entsprechen.

2 והיושבים הראשנים אשר באחזתם בעריהם ישראל הכהנים הלוים והנתינים:
3 ובירושלם ישבו מן־בני יהודה ומן־בני בנימן ומן־בני אפרים ומנשה:

wäre bereits Teil des Einschubs. Die von einer soeben in Greifswald eingereichten Dissertation festgestellte „Spannung zwischen der Kontinuität des Gottesvolkes ... und der Rede von der Exilierung Judas“[13] ficle dann dahin.

Das Argument, der formale Anschluß an den nach dieser Ansicht allein noch chr Versteil 1Chr 9,1a lasse zu wünschen übrig, ist dann gewiß berechtigt. Aber warum soll man durch eine solche Amputation das Problem eines Hiats zwischen der Bestandesaufnahme Israels und einer sehr abständig wirkenden Einzelüberlieferung zu einem Tiefpunkt der Geschichte dieses Israel willentlich und geflissentlich konstruieren? Denn in jedem Fall geht es im Übergang von 1Chr 9 zu 10 um den Schritt von der Bestandesaufnahme zum Geschehen, von der Vorführung des Akteurs Israel in den Bürgerrechtslisten zum Vollzug des Auftrags. Kann die erste Szene aus den diesem Drama eigenen Gesetzen als sinnvoller, ja notwendiger Eingang erklärt werden, oder muß umgekehrt ein anderer „Anfang, ohne den sie nicht bestehen kann“,[14] postuliert werden?

Das Kapitel 1Chr 10 in seiner chr Präsentation ist nun keineswegs sinn- und grundlos angepappt. Mit dem Bild von Israel in einer Situation der Verlorenheit und Verstreutheit schlägt es vielmehr die Ouvertüre zu dem das ganze Werk durchziehenden Thema an. Im Übergang vom statischen Listenteil zum dynamischen Erzählteil kommt dem Kapitel von vornherein eine gewisse Ambivalenz zu. Um ihr gerecht zu werden, hatte ich einst vorgeschlagen, 1Chr 10 bzw. überhaupt „Sauls Königtum“ in chr Sicht als „Prolegomenon zur staatlichen Geschichte Israels“[15] aufzufassen und, darauf aufbauend, es als eine Art „Scharnier“ zwischen Listen und Erzählung zu verstehen.[16] Dabei ging ich von einem kleinen, in der weiteren Forschung kaum mehr beachteten Hinweis Wilhelm Martin Leberecht de Wette's aus, der die „Genealogien und den Tod Sauls“ zusammen als Anknüpfung der Erzählung an Israels frühere Geschichte bezeichnet.[17] Er reiht sich damit in die Reihe großer Chr-Interpreten wie eines Hugo Grotius ein, der 1Chr 10 durch ein analoges Vorgehen des Tacitus erklärt: „Ut ad Davidis regnum perveniat, Saulis extrema commemorat [sc. Chronista], plane ut

[13] J. Kiefer, *Exil und Diaspora*, 143.

[14] A. Klostermann, „Chronik“, PW 4, 94.

[15] T. Willi, *Die Chronik als Auslegung. Untersuchungen zur literarischen Gestaltung der historischen Überlieferung Israels* (FRLANT 106; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1972) 9-12.

[16] T. Willi, *Chronik*, 8f.

[17] W.M.L. de Wette, *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament. Kritischer Versuch über die Glaubwürdigkeit der Bücher der Chronik mit Hinsicht auf die Geschichte der Mosaischen Bücher und Gesetzgebung*, 1 (Halle, 1806) 257.

Augusti Tacitus, res Tiberii narraturus".[18] Der Vergleich hinkt freilich deswegen, weil bei Tacitus das augusteische Licht die tiberianische Finsternis um so kräftiger hervortreten lassen soll, während hier „aus dem Dunkel, in dem Saul versinkt, strahlend der Stern Davids aufgeht",[19] und weil es sich in 1Chr 10 nur in V.1-12 um „Saulis extrema" handelt, die mit de Wette als Anknüpfung in eher beiläufigem Sinne angesprochen werden könnten, ohne daß eine innere, wesenhafte und erzähllogische Verbindungslinie zur Davids- bzw. Davididengeschichte bestünde.

Eine solche besteht aber, wie im Folgenden durch eine Lektüre des Kapitels, die auch sein Tiefenrelief ausleuchtet, plausibel gemacht werden soll. Dazu ist einmal ein synoptischer Vergleich der V.1-12 nötig, andererseits aber vor allem eine Würdigung von V.13-14. Sie stellen das erste „glossierende Interpretament"[20] im Erzählteil von Chr dar.

a. 1Chr 10,1-12 im synoptischen Vergleich

1Sam 31	//	1Chr 10
V. 1: Nominaler Zustandssatz		1: invertierter *verbaler* Zustandssatz
1.7: אנשי ישראל		1.7: (כל) איש ישראל
6: „es starb Saul, seine 3 Söhne u. s. Waffenträger, auch alle seine Mannen		6: „es starb Saul, seine 3 Söhne ... *und sein ganzes Haus*
7: „daß die Männer Israels geflohen waren"		7: (keine Erwähng. d.O-Jordanlands) „daß geflohen – u. gestorben waren Saul nnd seine Söhne"
את־הערים		עריהם
9: בית עצביהם		9: את עצביהם
10: „Haus der 'Aschtarot"		10: „Haus ihrer Gottheit"
„Leichnam"		„Schädel"
בית שן		בית דגון
12: „die ganze Nacht"		12: -
גויה		גופה
„und verbrannten sie dort"		-
האשל		האלה

[18] H. Grotius, *Annotationes in Vetus Testamentum*, 1 (ed. G.J.L. Vogel, J.C. Doederlein; Halle, 1775f.) 301a.

[19] W. Rudolph, *Chronikbücher*, 96.

[20] T. Willi, *Die Chronik als Auslegung*, 169, wo einiges zum Charakter dieses im Übergang von rein redaktioneller Tätigkeit zu selbständiger Geschichtsschreibung befindlichen literarischen Vorgehens gesagt ist, mit knapper Behandlung von 1Chr 10,13f. als einem der hervorragendsten Beispiele.

Die auf den ersten Blick minimalen Änderungen und Retuschen verraten eine eindeutige Richtung und ein Konzept. Die Veränderung des nominalen in einen – invertierten – verbalen Zustandssatz mit Affixkonjugation ist ein Indiz dafür, daß 1Chr 10 in dieser Hinsicht bereits Teil des narrativen Corpus ist, auch wenn die *eigentliche* Erzählung erst mit dem klassischen impf. cons. in 11,1 beginnt. Die Änderung der „Männer" in die „(ganze) Mannschaft" Israels gehört zu der der Chr eigenen korporativen Auffassung von „Ganz-Israel". Höchst aussagekräftig ist in V. 6 die in der Vorlage nicht vorhandene Aussage, daß mit Saul und seinen drei Söhnen „sein ganzes Haus" starb. D.h. der Chronist geht ganz selbstverständlich von einer zwar nicht verwirklichten, aber *virtuell vorhandenen Dynastie* Sauls aus, sieht also in dem Punkt das saulidische Königtum *nicht* als ein wesenhaft (etwa charismatisch versus dynastisch) von dem davididischen unterschiedenes. Und ganz im Sinne einer eigentlich erst aus den Erfahrungen mit den Weltreichen Assyriens, Neu-Babyloniens und Persiens zu gewinnenden Konzeption der *translatio imperii* tritt aufs Mal die *ganze Dynastie ab,* und das Mandat des Königtums, das dann bei David und den Davididen immer deutlicher die Züge des von JHWH verliehenen Weltregiments gewinnt, wird der neuen Inhaberschaft, dem neuen „Haus", nämlich dem Davids, übereignet.

Schon Saul Zalewski[21] hatte, noch ohne die Weltreichs-Dimensionen des davididischen Königtums und damit eine *translatio* dieses Regiments von Saul auf David zu thematisieren, auf die 3 bzw. 4 Stellen in der vorgegebenen dtr Überlieferung aufmerksam gemacht, die der chr Sicht eines von Saul auf David „transferierten", von JHWH je und je gewährten wie entzogenen Königtums gewissermaßen Pate standen: 1Sam 13,13-15; 15,26-28; 28,16-19 (vgl. zur Verbindung von 28,17 mit 15,28 noch 15,18f.)

Trotz der soeben verwendeten Begriffe handelt es sich hier aber in der chr Darstellung nicht eigentlich um eine „Davidshausgeschichte" im alten Sinn, daß sich ein „Haus Davids" gegen ein „Haus Sauls" durchsetzen müßte, sondern es geht wie bei der מלכות פרס am Ende der Chr um die Ablösung des Königtums des Hauses Sauls durch das, was 2Chr 13,8 die ממלכת יהוה ביד בני דויד nennt, das „Königreich JHWHs gehandhabt durch die Davididen", dem sich das Königtum Sauls so wenig wie später dasjenige Jerobeams „an Stärke gewachsen zeigt" (2Chr 13,8: להתחזק לפני ממלכת יהוה).

„Die Städte" von 1Sam 31,7 werden zu „ihren Städten" im chr V. 7. Damit ist, wie vergleichbare Stellen, z.B. Neh 7,72ab//Esr 2,70 ausweisen, ein Thema angeschlagen, das in viel spätere, nämlich nachexilisch-persische Zeiten gehört: das der bürgerrechtlichen Verankerung, wie sie vor allem für die Rückkehrer, ihr Selbstbewußtsein und ihre Legitimation, von

---

[21] S. Zalewski, „The Purpose of the Story of the Death of Saul in 1Chronicles X", *VT* 39 (1989) 449–467, v.a. 458f.

Gewicht war. Dieser neue Zug in Chr hängt mit der neuen Optik zusammen, die hier einmal versuchsweise als „Diasporaperspektive" bezeichnet sei – eine Sichtweise, die der längst bestehenden und als solcher akzeptierten Existenzweise eines in aller Herren Länder *und* im Israelland selber verstreut lebenden „Ganz-Israel" Rechnung trägt. „'Exil' und 'Zerstreuung'" mögen dabei „durchaus negative Kategorien (sein)..., beschränken sich aber in keiner Weise auf die Situation außerhalb Israel-Palästinas, vielmehr wird das Mutterland mit in die Notsituation einbezogen."[22] Und ebenso wichtig ist: „Selbst da, wo die Zerstreuung des jüdischen Volkes als Gottesstrafe interpretiert wird, schliesst dies nicht Erwählungsbewusstsein und Segenserfahrung aus."[23] Von diesem Standpunkt aus ist die Neufassung von 1Sam 31 in 1Chr 10 zu lesen, v.a. der Vers 7. Die Verkürzung der Vorlage durch Subtraktion von „die Männer Israels" führt dazu, daß nun „Saul und seine Söhne" Subjekt von כי נסו sind. Das aber kann nur so gedeutet werden, dass die folgende Auflösung und Dispersion Israels die Folge des Untergangs des Hauses Sauls ist: „The flight of the sheep is a direct result of the demise of the shepherds."[24]

b. Die Deutung 1Chr 10,13-14

Die in den Versen 13-14 enthaltene Deutung Sauls und seiner Epoche bzw. מלוכה, die der der Vorlage 1Sam 31 entnommenen Darstellung von deren Endphase angefügt wird, ist rein chronistisch. Sie stellt sich als Ringkomposition dar, die von וימת שאול zu Beginn von V. 13 ausgeht und hinausläuft auf das kausative וימיתהו. Ziel unseres die Geschichtserzählung eröffnenden Kapitels ist sodann die Bemerkung, die unmittelbar daran anschließt: ויסב את־המלוכה לדויד בן־ישי. In dem Interpretament, in dem der Chronist mit grade zwei Versen auf allerknappste Weise die Quintessenz der Ereignisse zum Ausdruck bringt, bedient er sich zweier hochbedeutsamer Wurzeln, die er leitwortmäßig verwendet, nämlich √מעל sowie √דרש.

Der Begriff מעל spielt, wie William Johnstone[25] nachgewiesen hat, in Chr eine Schlüsselrolle.[26] Ursprünglich bezeichnet er die „Veruntreuung" eines zu sorgfältiger Verwahrung und Bewahrung anvertrauten Gutes (in-

---

[22] J. Kiefer, *Exil und Diaspora*, 522.

[23] J. Kiefer, *Exil und Diaspora*, 517.

[24] S. Zalewski, Purpose, 462.

[25] Zuerst in seinem Aufsatz W. Johnstone, „Guilt and Atonement: The Theme of 1 and 2 Chronicles", *A Word in Season* (ed. J.D. Martin, P.S. Davis; JSOTSup 42; Sheffield: JSOT Press, 1986) 113-138. Vgl. schon R. Mosis, *Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes*, (Freiburg i.Br.: Herder, 1977) 41ff.

[26] Belege: 1Chr 2,7; 5,25; 9,1; 10,13bis; 2Chr 12,2; 26,16.18.19bis; 28,22; 29,6.19; 30,7; 33,19; 36,14bis.

sofern ist שמר im selben V. 1Chr 10,13 ein exakter Gegenbegriff). In dem von P abhängigen Sprachgebrauch betrifft diese Veruntreuung vor allem materielle und gesellschaftliche Ansprüche *des Heiligtums*, sei es der Stiftshütte oder des Jerusalemer Tempels. Wenn der Chronist מעל im Eingang des Erzählteils so prononciert verwendet, dann auch zur Rückbindung an die Bürgerrechtslisten. Die Vokabel begegnet dort erstmalig in der Juda-Genealogie 2,7 in Bezug auf Achar, in wörtlichem Anschluß an die Quelle Jos 7. Dann erscheint er im Zusammenhang mit der Deportation der ostjordanischen Stämme 5,25. In 9,1 wird er erneut auf Juda, den Stamm Davids und den Beschützer des Tempels bezogen und begründet dessen Wegführung nach Babel, als Gegenmotiv zur festen Niederlassung der „ersten Ansiedler" von V. 2 (vgl. in 1Chr 10 das soeben zu V. 7 Ausgeführte). Und nun kulminiert der Gebrauch des Begriffs in der vorliegenden Schlußnotiz, mit der der Chronist den Tod Sauls deutet. „After 1 Chr 10,13 there is a long gap ...",[27] bis er weitere zwölfmal in 2Chr 12-36 gebraucht wird, um dann mit 36,14 noch einmal das Exil des Südreichs zu erklären. – Die Philister, die im Eingang der chr Erzählung nach 1Sam 31 thematisiert sind und Israels nach chr Sicht althergebrachte, ja autochthone Ansäßigkeit[28] in Frage stellen, finden auch in den Genealogien, und zwar 1Chr 1,12 mit ihrer Herkunft Erwähnung. Wenn Israel seinen Platz in dem durch 1Chr 1 umrissenen Rahmen einnimmt, so schließt sich der Bogen mit 1Chr 10: Der Platz bleibt nicht unangefochten, und seine Behauptung ist nicht in in erster Linie eine Frage der Außenpolitik, sondern der Treue zum Gott der Väter (vgl. 5,25) als dem positiven Gegenstück zu der durch die √מעל ausgedrückten Haltung, nun ganz spezifisch Sauls.

In andere Bereiche führt die √דרש. Bekanntlich ist Chr das einzige alttestamentliche Buch, das in 2Chr 13,22 und 24,27 das später[29] so bedeutende Wort מדרש kennt. Als Verb, das ein „Suchen, Erforschen, Nach- oder Erfragen" Gottes oder göttlicher Dinge meint, kommt דרש in synoptischen Texten 6mal,[30] in eigenständig chr Partien dagegen nicht weniger als 27mal vor, und zwar hier 2mal absolut gebraucht, 17mal mit acc.-Objekt, 7mal mit ל, 1mal mit ב. Offenbar war dem Chronisten die Wurzel so wichtig, daß er sie in V. 13 dem לשאול באוב, das zwar nicht direkt aus 1Sam 28 stammt, wohl aber indirekt auf seiner Ausdrucksweise basiert (vgl. V. 6.16 und natürlich der immer mitschwingende Anklang an Sauls Namen), mit Absicht nachschob. Er konnte sich dabei auf 1Sam 28,7 stützen, wesentlich aber ist die weitere Verwendung von דרש in Chr. Bereits in 1Chr 13,3 wird als Begründung für das Vorhaben, „die Lade unseres Gottes" einzuholen,

---

[27] W. Johnstone, „Guilt", 116.

[28] S. Japhet, „Conquest and Settlement in Chronicles", *JBL* 98 (1979) 205-218, v.a. 218bis.

[29] Vgl. schon Sir 51,23.

[30] 4mal mit acc.-obj., 1mal mit ב, 1mal mit מן.

ausgeführt: „denn wir[31] haben ihn (oder: sie, aber vgl. gleich zu 15,13) nicht aufgesucht in den Tagen Sauls" – also ein bewußter Rückbezug auf 1Chr 10. Und ganz ähnlich wird dann in 1Chr 15,13 der zweite Versuch mit Verweis darauf, daß „wir ihn beim ... erstenmal... nicht wie es Recht ist aufgesucht haben". Weiter findet sich דרשׁ in 1Chr 21,20, bis in 22,19 dann vollkommen klar ist, daß JHWH „(auf-) suchen" (דרשׁ, hier mit ל) beinhaltet, „das Heiligtum JHWHs, Gottes, zu bauen" und ihm, wie es die Folgeerzählung ausführt, nicht untreu zu werden, sondern ihm in Treue Sorge zu tragen.

1Chr 10,13f. beruht also vordergründig auf 1Sam 28, der Befragung des אוב in Endor. Im tieferen Sinne aber „hat JHWH das Königtum David, dem Sohne Isais, übertragen (סבב hif.)", weil Saul der Berufung Israels als des Heiligtumsvolks untreu wurde „und JHWH nicht suchte", sc. seine Intention nicht auf das Heiligtum richtete, wie es David von allem Anfang der nun in 1Chr 11 ff. wirklich beginnenden Erzählung tut.

Vielleicht verbirgt sich hier auch die Erklärnng für die seltsame Ersetzung von בית שׁן durch בית דגון in V. 10, die bislang entweder nur durch einen Fehler in der Textüberlieferung oder überhaupt nicht erklärt wurde. Tatsächlich ist in der Vorlage 1Sam 31,10 „nicht berichtet, was mit dem abgeschlagenen Kopf geschah. Nachdem Kopf und Rüstung über das Philisterland hin zur Schau gestellt worden waren, wird die Rüstung im Astarte-Tempe deponiert, von dem Kopf ist nicht mehr die Rede. ... Andererseits wird das weitere Schicksal des Leichnams ohne Kopf erzählt: Er wurde an der Stadtmauer von Bet-Schean aufgehängt. ... 1Chr 10,10 entspricht [nun] eher V 9; erwähnt sind die dieselben zwei Gegenstände: Die Rüstung wird im 'Haus ihrer Götter' deponiert, und der Kopf wird am 'Haus des Dagon' aufgehängt. So spricht Chr ausführlicher von dem Kopf, jedoch nicht von den Körpern.

Die Textfassung des Chronisten ist eine raffinierte Bearbeitung seiner Quelle, wobei die äußerliche Ähnlichkeit der Paralleltexte ins Auge fält:

1Sam 31,10 ואת־גויתו תקעו בחומת בית שׁן:
1Chr 10,10 ואת־גלגלתו תקעו בית דגון:

Der ungewöhnliche Ausdruck גלגלת 'Schädel' statt 'Kopf', der vom sonstigen Sprachgebrauch des Textes abweicht, ist offenbar wegen des Anklangs an גויתו 'sein Leichnam' gewählt, während in Bet-Dagon ('Haus/Tempel des Dagon') Bet-Schean anklingt. ..."[32] Eine weitere Erklärung für diesen seltsamen Tatbestand fehlt nicht nur bei Sara Japhet, sondern in der gesamten Kommentierung von Chr. Es ist aber auffällig, daß בית דגון nur noch in der bekannten Episode der Ladeerzählung eine Rolle spielt. Nach 1Sam 5,2.4f. wird die *Lade* in das בית דגון verbracht – genau

[31] 𝔊 3. m.pl., aber kaum ursprünglich.

[32] S. Japhet, *I Chronik*, (HTKAT; Freiburg i.Br.: Herder, 2002) 233f.

jene Lade, die Saul und sein Israel dann versäumt hatten, „aufzusuchen“. Geschieht nun *nach* seinem Tod, unter Zwang, was er in seinem Leben freiwillig nicht verwirklicht hatte?

3. Schluß

Schon Peter Welten hat im Blick auf den Einsatz der Geschichtserzählung festgestellt, wie „(überraschend) schnell“[33], mit welcher „Konsequenz“[34] der Chronist das Thema Königtum aus den vorgegebenen Elementen Lade, Tempel, Jerusalem entwickelt. Fast unvermittelt, als ob von Saul und seinem Königtum nicht die Rede gewesen wäre, wird David durch „die Ältesten Israels“ in 1Chr 11,3 gesalbt; in 1Chr 11,4.7.8 wird schon „Jerusalem, d.i. Jebus“ erwähnt, gleich darauf eines seiner Quartiere, bekannt als „Stadt Davids“, während Joab „die übrige Stadt“ am Leben läßt. Schon in den allerersten Versen der Davidsgeschichte ist also alles vorhanden; es fehlt nur noch eins: „das Haus“ par excellence, nämlich der Tempel. Aber auch es ist im Grunde schon virtuell gegenwärtig, da es ja um seinen Inhalt geht, nämlich Gott selbst mit seiner Lade. Man könnte etwas übertreibend sagen: Nicht deswegen soll und wird der Tempel von David vorbereitet und von Salomo gebaut werden, damit Gott auf Erden zu seinem Volk komme, sondern umgekehrt, weil Gott im Lebensvollzug seines Volkes, im *regimen* Davids gegenwärtig *ist*, darum kommt es zum Bau des Tempels.

Nicht ganz unähnlich den früheren Entwürfen nimmt also auch die chr Davidsgeschichte ihren Ausgang bei Saul. Aber sie tut es in durchaus anderer Weise: Nach der universalen Präsentation der Menschheitszweige und der Bürgerrechtslisten nimmt das zeitlos-überzeitliche Israel und Jerusalem unter David erstmalig Gestalt an – sozusagen die klassische Verwirklichung unter vielen anderen möglichen Realisationen. David erscheint von allem Anfang an als der charismatisch autorisierte König und Einiger des nach Sauls Niederlage zerstreuten Ganz-Israel (1Chr 10-13) und als *spiritus rector* im Blick auf den Gott in Jerusalem darzubringenden Dienst (1Chr 14-16) und auf sein dortiges künftiges Heiligtum (1Chr 17-29). Wie Israel als exemplarisches Volk der Menschheit antritt, so erscheint Jerusalem als der Platz in der Welt, der für die Lade und für den Tempel, der sie endgültig bergen soll, seit je ausersehen, „erwählt“[35] ist. David, als Repräsentant des Stammes Juda, ist nur Entdecker bzw. Vollzugsorgan dieser Tatsache.

---

[33] P. Welten, „Lade – Tempel – Jerusalem“, *Textgemäß. Festschrift für E. Würthwein*, (Hg. A.H.J. Gunneweg, O. Kaiser; Göttingen, 1979) 171 zweimal.

[34] P. Welten, *Textgemäß*, 171.172 adj. 173.

[35] Dazu vgl. die Darstellung von P. Welten, *Textgemäß*, 169-183, hier v.a. 178: Außer für die damit inhaltlich zusammenhängende Gotteskindschaft Salomos wird „‚erwählen‘ in den Chronikbüchern ... nur noch im Blick auf Jerusalem und auf das levitische Kultpersonal verwendet“.

Die Parallelen zum Bild des Kyros, wie es der Eingang des Buches Esr-Neh entwirft, drängen sich auf: Wie der achämenidische Großkönig, dem „alle Königreiche der Erde übergeben sind", sich unmittelbar nach Antritt seiner Herrschaft durch seine Anteilnahme am „Haus in Jerusalem, das in Juda (liegt)", als Beauftragter JHWHs ausweist, und „wen auch immer unter seinem *ganzen* Volk" auf den Dienst am Himmelsgott und auf den Bau des Heiligtums anspricht, so erscheint der chronistische David von allem Anfang an als Mittelpunkt eines „sich sammelnden" *Ganz*-Israel (11,1-12,41).

Gleich zu Eingang des Erzählcorpus wird also anhand der Gestalt Sauls die *Frage nach dem Königtum* aufgeworfen. Dabei handelt sich aber nicht um ein irdisches Königtum wie in den früheren Konzepten der Davids-(haus-)Geschichte, sondern es geht um das *Königtum JHWHs*. Und darum kann man eigentlich nicht vom Beginn des Königtums reden, sondern nur von der *Erstrealisation* des göttlichen Mandats. Denn das *Königtum JHWHs* ist grundsätzlich ewig, hebr. מעולם ועד־עולם, schon immer, seit Anbeginn der Schöpfung, da, und das heißt nach dem Aufriß der Chr: seit es אדם, den Menschen, gibt. Virtuell existierend, schwebt es sozusagen über der Menschheit und vor allem über den Stämmen Israels, die in 1Chr 1-9 (10) aufgelistet sind. Dabei ist die Verleihung des Mandats *grundsätzlich offen,* wie die Übertragung des Mandats an Persien am Schluß der Chr zeigt. Wenn wir recht sehen, geschieht es sogar bereits in 1Chr 1, und zwar in der chr Gestaltung des Edomabschnitts,[36] daß das Thema „Königtum" anklingt – oder besser die Konditioniertheit bzw. das Ende des Königtums, das Verscherzen des göttlichen Mandats. Wie ist dieses beschaffen, und an welche Bedingungen wird es geknüpft?

1. Weil es vom *einen* Gott verliehen wird, der Himmel und Erde, in einem Wort das „All"[37] erschaffen hat, birgt es bei aller partikularen Realisation einen universalen Anspruch.

2. Es besteht ein besonderer Bezug zur irdischen Residenz dieses Gottes, zum Heiligtum in Jerusalem.

3. Die Achtung und Förderung dieses Heiligtums ist der Indikator für die Legitimität der Ausübung des Mandats der מלכות יהוה, sie schließt den Bau bzw. Erhalt *des Hauses des Heiligtums* genau so ein wie die Fürsorge für *das Volk des Heiligtums,* das zu seinem Dienst berufen und ihm in der Heiligkeit seines Wandels verpflichtet ist.

All das steht bereits hinter 1Chr 10, den insgesamt sehr geringfügigen redaktionellen Retuschen und vor allem dem Interpretament V. 13-14:

---

36 Vgl. T. Willi, *Chronik*, 52f.

37 Vgl. die Reihung mit dem 10fachen כל, „all", „ganz" in 1Chr 29,10-19!

- Die im Zustandssatz V. 1 apostrophierten Philisterkriege sind nicht wie in Sam der Anlaß für die Entstehung eines, nämlich, saulidischen, Königtums, sondern für dessen *Ende*.

- Es findet auch nicht eigentlich eine Auseinandersetzung zwischen dem Haus Sauls und dem Haus Davids statt, sondern eine *translatio imperii*, daher endet das Kapitel mit ויסב את־המלוכה לדויד בן־ישי.

- Die Israeliten sind zwar im Blick, aber als korporative Größe, (כל) איש ישראל, und unter einer „Diaspora-Perspektive", wenn sie „ihre Städte" (V.7 עריהם statt את־הערים, vgl. Neh. 7,72ab//Esr 2,70, sowie weiter ערים in Esr 3,1), aufgeben müssen und ihre Zukunft, ihr Auftrag als gefährdet erscheinen.

- Das hängt damit zusammen, daß Saul „untreu" (מעל) geworden ist, und zwar an der Aufgabe eines Königs über und in Israel, wie er anschließend in der Gestalt Davids und seiner Ausübung des Königtums gezeichnet werden wird; eine Darstellung, die allerdings bereits transparent ist auf Kyros und die von ihm eröffnete מלכות פרס.

- Diese „Untreue" Sauls besteht nur vordergründig in der Verirrung am Schluß seines Lebens. Sie ist als solche aber Indiz dafür, daß er während seiner ganzen Amts- und Wirkungszeit „JHWH nicht (auf-) gesucht hat".[38] Er ließ es an דרש fehlen, wobei דרש durch die ganze Chr das positive Gegen-Leitwort zu מעל darstellt und auch nun gleich den ersten Akt von Davids Königsfunktion bestimmt, nämlich mit 1Chr 13,3 innerhalb des ersten größeren Erzählabschnitts 1Chr 13-16.

[38] Von Chr aus gesehen erübrigt sich damit die viel verhandelte Frage nach der eigentlichen Sünde Sauls.

Index des auteurs

Index sélectif des textes

I. ANCIEN TESTAMENT

Genèse

Exode

Lévitique

Nombres

Abréviations

AAWB.PH	Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttigen – Philosophish-historische Klasse
AB	Anchor Bible
ABD	*Anchor Bible Dictionnary*
AHW	*Akkadisches Handwörterbuch*, W. von Soden
AJBI	*Annual of the Japanese Biblical Institute*
AnBib	Analecta biblica
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
ATANT	Abbhandlung zur Theologie und Sprache im Alten Testament
ATD	Das Alte Testament Deutsch
BBB	Bonner biblische Beiträge
BEATJ	Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums
BETL	Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium
BEvT	Beiträge zur evangelischen Theologie
Bib	*Biblica*
BibB	Biblische Beiträge
BibInt	*Biblical Interpretation*
BiKi	*Bibel und Kirche*
BJ	Bible de Jérusalem
BKAT	Biblischer Kommentar : Altes Testament
BN	*Biblische Notizen*
BThSt	Biblisch-theologische Studien
BTZ	*Berliner theologische Zeitschrift*
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZ	*Biblische Zeitschrift*
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CAD	*The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*
CahDAFI	Cahiers de la délégation archéologique française en Iran

CahRB	Cahiers de la Revue biblique
CAT	Commentaire de l'Ancien Testament
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
CChr.SR	Corpus Christianorum. Serie latina
DCH	*Dictionary of Classical Hebrew*
ConBNT	Coniectanea biblica, New Testament
CRINT	Compendia rerum iudaicarum ad novum testamentum
CSCO	Corpus scriptorum christianorum orientalium
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
CTM.A	Calwer theologische Monographien, Reihe A
DBSup	*Dictionnaire de la Bible, Supplément*
DDD	*Dictionary of Deities and Demons in the Bible*
DJD	Discoveries in the Judaean Desert
Ebib	Etudes bibliques
EdF	Erträge der Forschung
EKKNT	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EncJud	*Encyclopaedia Judaica*
ESHM	European Seminar in Historical Methodology
EstBib	*Estudios bíblicos*
ETL	Ephemerides theologicae lovanienses
FAT	Forschung zum Alten Testament
FB	Forschung zur Bibel
FIOTL	Formation and Interpretation of Old Testament Litterature
FRLANT	Forschungen zur Religion un Literatur des Alten und Neuen Testaments
FZPhTh	*Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*
GKC	Gesenius' Hebrew Grammar, ed. E. Kautsch, trad. A.E. Cowley
HALAT	*Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, W. Baumgartner et alii
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HBS	Herders Biblische Studien
Hen	*Henoch*
HKAT	Handkommentar zum Alten Testament
HTKAT	Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament
HTKNT	Herders theologischer Kommentar zum Nenen Testament
HTR	*Harvard Theological Review*
HUB	Hebrew University Bible
HUCA	*Hebrew Union College Annual*
ICC	International Critical Commentary

JAB	*Journal for the Aramaic Bible*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JJS	*Journal of Jewish Studies*
JNSL	*Journal of Northwest Semitic Languages*
JPSV	Jewish Publication Society Version
JSem	*Journal for Semitics*
JSJ	*Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*
JSNT	*Journal for the Study of the New Testament*
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament – Supplement Series
JSOT	*Journal for the Study of the Old Testament*
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament – Supplement Series
JSPSup	Journal for the Study of Pseudepigrapha – Supplement Series
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
KHC	Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament
KJV	King James Version
LAPO	Littérature ancienne du Proche-Orient
LCL	Loeb Classicla Library
LD	Lectio divina
LSS	Leipziger semitische Studien
LTK	*Lexicon für Theologie und Kirche*
LumVie	*Lumière et Vie*
MPIL	Monogrpahs of the Peshitta Institute Leiden
MSU	Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Gesellschaft / Akademie
MTZ	*Münschener theologische Zeitschrift*
NCBC	New Century Bible Commentary
NEB	Die neue echter Bibel
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
NIDOTTE	*New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*
NIV	New International Version
NovTSup	Novum Testamentum Supplements
NTAbh.NF	Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NTOA	Novum Testamentum et Orbis Antiquus
NTS	*New Testament Studies*
OBO	Orbis biblicus et orientalis
ÖBS	Österreichische biblische Studien

OBT	Overtures to Biblical Theology
ÖTK	Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament
OTL	Old Testament Library
OTE	*Old Testament Essays*
OTS	Oudtestamentische Sudiën
PG	*Patrologie graeca*, J. Migne
PSBF.Ma	Publicazioni dello studio biblicum franciscanum. Collectio maior
PSBF.Mi	Publicazioni dello studio biblicum franciscanum. Collectio minor
PW	Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*
QD	Quaestiones Disputatae
RB	*Revue biblique*
RevQ	*Revue de Qumran*
RevScRel	*Revue des sciences religieuses*
RGG	*Religion in Geschichte und Gegenwart*
RHPR	*Revue d'histoire et de philosophie religieuses*
RHR	*Revue d'histoire des religions*
RLA	*Reallexikon der Assyrologie*
RSV	Revised Standard Version
RTP	*Revue de théologie et de philosophie*
SANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
SAT	Schriften des Alten Testaments
SBAB	Stuttgarter biblische Aufsatzbände
SBB	Stuttgarter biblische Beiträge
SBLDS	SBL Dissertation Series
SBLMS	SBL Monograph Series
SBLSCS	SBL Septuagint and Cognate Studies
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SBT	Studies in Biblical Theology
SC	Sources chrétiennes
SHAW.PH	Sitzungsberichte der heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse
SHR	Studies in the History of Religions
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity
SJOT	*Scandinavian Journal of the Old Testament*
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
Str-B	[H.Strackand] P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*
StZ	*Stimme der Zeit*
TBü	Theologische Bücherei

TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament*, G. Kittel and G. Friedrich ed.
TDOT	*Theological Dictionary of the Old Testament*, G.J. Botterweck and H. Ringren ed.
TGl	*Theologie und Glaube*
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament
THKNT	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
TOB	Traduction Oecuménique de la Bible
TQ	*Theologische Quartalschirft*
TSAJ	Texte und Studien zum antike Judentum
TTZ	*Trierer theologische Zeitschrift*
TUAT	*Texte aus der Umwelt des Alten Testament*
TWAT	*Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, G.J. Botterweck und H. Ringren Hg.
TWNT	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, G. Kittel und G. Friedrich Hg.
TZ	*Theologische Zeitschrift*
UF	*Ugarit-Forschungen*
VT	*Vetus Testamentum*
VTSup	Vetus Testamentum, Supplements
WA	M. Luther, Kritische Gesamtausgabe (= "Weimar" Herausgabe)
WBC	Word Biblical Commentary
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WZKM	*Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*
ZABR	Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgschichte
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
ZBK	Zürcher Bibelkommentar
ZDPV	*Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*
ZKT	*Zeitschrift für katolische Theologie*

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS – Neuere lieferbare Bände

Bd. 146 FRIEDRICH ABITZ: *Pharao als Gott in den Unterweltsbüchern des Neuen Reiches.* VIII–228 Seiten. 1995.

Bd. 147 GILLES ROULIN: *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà.* Ire partie: traduction et commentaire. XX–420 pages. IIe partie: copie synoptique. X–169 pages, 21 planches. 1996.

Bd. 148 MANUEL BACHMANN: *Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse.* Exposition der Grundlagen anhand der vorderorientalischen, ägyptischen und griechischen Kunst. 88 Seiten mit 40 Abbildungen. 1996.

Bd. 150 ELISABETH STAEHELIN / BERTRAND JAEGER (Hrsg.): *Ägypten-Bilder.* Akten des «Symposions zur Ägypten-Rezeption», Augst bei Basel, vom 9.–11. September 1993. 384 Seiten Text, 108 Seiten mit Abbildungen. 1997.

Bd. 151 DAVID A.WARBURTON: *State and Economy in Ancient Egypt.* Fiscal Vocabulary of the New Kingdom. 392 pages. 1996.

Bd. 152 FRANÇOIS ROSSIER SM: *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque.* L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu. 408 pages. 1996.

Bd. 153 REINHARD GREGOR KRATZ / THOMAS KRÜGER (Hrsg.): *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld.* Ein Symposion aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck. 148 Seiten. 1997.

Bd. 154 ERICH BOSSHARD-NEPUSTIL: *Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch.* Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit. XIV–534 Seiten. 1997.

Bd. 155 MIRIAM LICHTHEIM: *Moral Values in Ancient Egypt.* 136 pages. 1997.

Bd. 156 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Studien zur hebräischen Grammatik.* VIII–212 Seiten. 1997.

Bd. 157 OLIVIER ARTUS: *Etudes sur le livre des Nombres.* Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1–20,13. X–310 pages. 1997.

Bd. 158 DIETER BÖHLER: *Die heilige Stadt in Esdras α und Esra-Nehemia.* Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels. XIV–464 Seiten. 1997.

Bd. 159 WOLFGANG OSWALD: *Israel am Gottesberg.* Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund. X–300 Seiten. 1998.

Bd. 160/1 JOSEF BAUER / ROBERT K. ENGLUND / MANFRED KREBERNIK: *Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit.* Annäherungen 1. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 640 Seiten. 1998.

Bd. 160/3 WALTHER SALLABERGER / AAGE WESTENHOLZ: *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit.* Annäherungen 3. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 424 Seiten. 1999.Bd. 160/4 DOMINIQUE CHARPIN / DIETZ OTTO EDZARD / MARTEN SOL: *Mesopotamien: Die althabylonische Zeit.* Annäherungen 4. Herausgegeben von Pascal Attinger – Walther Sallaberger – Markus Wäfler. 1040 Seiten.

Bd. 160/4 DOMINIQUE CHARPIN / DIETZ OTTO EDZARD / MARTEN SOL: *Mesopotamien: Die altbabylonische Zeit.* Annäherungen 4. Herausgegeben von Pascal Attinger – Walther Sallaberger – Markus Wäfler. 1040 Seiten.

Bd. 161 MONIKA BERNETT / OTHMAR KEEL: *Mond, Stier und Kult am Stadttor.* Die Stele von Betsaida (et-Tell). 175 Seiten mit 121 Abbildungen. 1998.

Bd. 162 ANGELIKA BERLEJUNG: *Die Theologie der Bilder.* Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik. 1998. XII–560 Seiten. 1998.

Bd. 163 SOPHIA K. BIETENHARD: *Des Königs General.* Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2–20; 1 Kön 1–2. 388 Seiten. 1998.

Bd. 164 JOACHIM BRAUN: *Die Musikkultur Altisraels/Palästinas.* Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen. XII–372 Seiten, 288 Abbildungen. 1999.

Bd. 165 SOPHIE LAFONT: *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale.* Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien. XVI–576 pages. 1999.

Bd. 166 ESTHER FLÜCKIGER-HAWKER: *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition.* XVIII–426 pages, 25 plates. 1999.

Bd. 167 JUTTA BOLLWEG: *Vorderasiatische Wagentypen.* Im Spiegel der Terracottaplastik bis zur Altbabylonischen Zeit. 160 Seiten und 68 Seiten Abbildungen. 1999.

Bd. 168 MARTIN ROSE: *Rien de nouveau.* Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988–1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allisson. 648 pages. 1999.

Bd. 169 MARTIN KLINGBEIL: *Yahweh Fighting from Heaven.* God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography. XII–374 pages. 1999.

Bd. 170 BERND ULRICH SCHIPPER: *Israel und Ägypten in der Königszeit.* Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems. 344 Seiten und 24 Seiten Abbildungen. 1999.

Bd. 171 JEAN-DANIEL MACCHI: *Israël et ses tribus selon Genèse 49.* 408 pages. 1999.

Bd. 172 ADRIAN SCHENKER: *Recht und Kult im Alten Testament.* Achtzehn Studien. 232 Seiten. 2000.

Bd. 173 GABRIELE THEUER: *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas.* Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24. XVI–658 Seiten und 11 Seiten Abbildungen. 2000.

Bd. 174 CATHIE SPIESER: *Les noms du Pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire.* XII–304 pages et 108 pages d'illustrations. 2000.

Bd. 175 CHRISTOPH UEHLINGER (ed.): *Images as media* – Sources for the cultural history of the Near East and the Eastern Mediterranean (Ist millennium BCE). Proceedings of an international symposium held in Fribourg on November 25-29, 1997. XXXII–424 pages with 178 figures, 60 plates. 2000.

Bd. 176 ALBERT DE PURY/THOMAS RÖMER (Hrsg.): *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids.* Neue Einsichten und Anfragen. 212 Seiten. 2000.

Bd. 177 JÜRG EGGLER: *Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2-14.* The Research History from the End of the 19th Century to the Present. VIII-156 pages. 2000.

Bd. 178 OTHMAR KEEL / URS STAUB: *Hellenismus und Judentum.* Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV. XII–164 Seiten. 2000.

Bd. 179 YOHANAN GOLDMAN / CHRISTOPH UEHLINGER (éds.): *La double transmission du texte biblique.* Etudes d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker. VI–130 pages. 2001.

Bd. 180 UTA ZWINGENBERGER: *Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina.* XX–612 Seiten. 2001.

Bd. 181 HUBERT TITA: *Gelübde als Bekenntnis.* Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament. XVI–272 Seiten. 2001.

Bd. 182 KATE BOSSE-GRIFFITHS: *Amarna Studies, and other selected papers.* Edited by J. Gwyn Griffiths. 264 pages. 2001.

Bd. 183 TITUS REINMUTH: *Der Bericht Nehemias.* Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias. XIV–402 Seiten. 2002.

Bd. 184 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel II.* XII–188 Seiten und 36 Seiten Abbildungen. 2002.

Bd. 185 SILKE ROTH: *Gebieterin aller Länder.* Die Rolle der königlichen Frauen in der fiktiven und realen Aussenpolitik des ägyptischen Neuen Reiches. XII–184 Seiten. 2002.

Bd. 186 ULRICH HÜBNER / ERNST AXEL KNAUF (Hrsg.): *Kein Land für sich allein.* Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri. Für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag. VIII–352 Seiten. 2002.

Bd. 187 PETER RIEDE: *Im Spiegel der Tiere.* Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel. 392 Seiten, 34 Abbildungen. 2002.

Bd. 188 ANNETTE SCHELLENBERG: *Erkenntnis als Problem.* Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen. XII–348 Seiten. 2002.

Bd. 189 GEORG MEURER: *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten.* VIII–442 Seiten. 2002.

Bd. 190 MARIE MAUSSION: *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet.* VIII–216 pages. 2003.

Bd. 191 MARKUS WITTE / STEFAN ALKIER (Hrsg.): *Die Griechen und der Vordere Orient.* Beiträge zum Kultur- und Religionskontakt zwischen Griechenland und dem Vorderen Orient im 1. Jahrtausend v. Chr. X–150 Seiten. 2003.

Bd. 192 KLAUS KOENEN: *Bethel.* Geschichte, Kult und Theologie. X–270 Seiten. 2003.

Bd. 193 FRIEDRICH JUNGE: *Die Lehre Ptahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt.* 304 Seiten. 2003.

Bd. 194 JEAN-FRANÇOIS LEFEBVRE: *Le jubilé biblique.* Lv 25 – exégèse et théologie. XII–460 pages. 2003.

Bd. 195 WOLFGANG WETTENGEL: *Die Erzählung von den beiden Brüdern.* Der Papyrus d'Orbiney und die Königsideologie der Ramessiden. VI–314 Seiten. 2003.

Bd. 196 ANDREAS VONACH / GEORG FISCHER (Hrsg.): *Horizonte biblischer Texte.* Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag. XII-328 Seiten. 2003.

Bd. 197 BARBARA NEVLING PORTER: *Trees, Kings, and Politics.* XVI-124 pages. 2003.

Bd. 198 JOHN COLEMAN DARNELL: *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity.* Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI, and Ramesses IX. 712 pages. 2004.

Bd. 199 ADRIAN SCHENKER: *Älteste Textgeschichte der Königsbücher.* Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher. 224 Seiten. 2004.

Bd. 200 HILDI KEEL-LEU / BEATRICE TEISSIER: *Die vorderasiatischen Rollsiegel der Sammlungen «Bibel+Orient» der Universität Freiburg Schweiz / The Ancient Near Eastern Cylinder Seals of the Collections «Bible+Orient» of the University of Fribourg.* XXII–412 Seiten, 70 Tafeln. 2004.

Bd. 201 STEFAN ALKIER / MARKUS WITTE (Hrsg.): *Die Griechen und das antike Israel.* Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes. VIII–216 Seiten. 2004.

Bd. 202 ZEINAB SAYED MOHAMED: *Festvorbereitungen.* Die administrativen und ökonomischen Grundlagen altägyptischer Feste. XVI–200 Seiten. 2004.

Bd. 203 VÉRONIQUE DASEN (éd.): *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité.* Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1er décembre 2001. 432 pages. 2004.

Bd. 204 IZAK CORNELIUS: *The Many Faces of the Goddess.* The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeshet, and Asherah ca. 1500-1000 BCE. XVI–208 pages, 108 plates. 2004.

Bd. 205 LUDWIG D. MORENZ: *Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen.* Die Heraus*bild*ung der Schrift in der hohen Kultur Altägyptens. XXII–390 Seiten. 2004.

Bd. 206 WALTER DIETRICH (Hrsg.): *David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit.* Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches. 320 Seiten. 2004.

Bd. 207 INNOCENT HIMBAZA: *Le Décalogue et l'histoire du texte.* Etudes des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament. XIV–376 pages. 2004.

Bd. 208 CORNELIA ISLER-KERÉNYI: *Civilizing Violence.* Satyrs on 6th Century Greek Vases. XII–132 pages. 2004.

Bd. 209 BERND U. SCHIPPER: *Die Erzählung des Wenamun.* Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion. XII–384 Seiten, 12 Tafeln. 2005.

Bd. 210 CLAUDIA E. SUTER / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Crafts and Images in Contact.* Studies in Eastern Mediterraneum Art of the First Millennium BCE. Ca. XL–375 pages, 50 plates. 2005 (in preparation).

Bd. 211 ALEXIS LEONAS: *Recherches sur le langage de la Septante.* 360 pages. 2005.

Bd. 212 BRENT A. STRAWN: *What Is Stronger than a Lion?* Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East. XXX–602 pages, 483 figures. 2005.

Bd. 213 TALLAY ORNAN: *The Triumph of the Symbol.* Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban. XXXII–488 pages. 2005.

Bd. 214 DIETER BÖHLER /INNOCENT HIMBAZA / PHILIPPE HUGO (Ed.): *L'Ecrit et l'Esprit.* Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker. 512 pages. 2005.

Weitere Informationen zur Reihe OBO: www.unifr.ch/dbs/publication_obo.html

ACADEMIC PRESS FRIBOURG

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS, SERIES ARCHAEOLOGICA

Bd. 8 DONALD M. MATTHEWS: *Principles of composition in Near Eastern glyptic of the later second millennium B.C.* 176 pages, 39 pages with drawings, 14 plates. 1990.

Bd. 9 CLAUDE DOUMET: *Sceaux et cylindres orientaux: la collection Chiha.* Préface de Pierre Amiet. 220 pages, 24 pages d'illustrations. 1992.

Bd. 10 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung. 376 Seiten mit 603 Abbildungen im Text. 1995.

Bd. 11 BEATRICE TEISSIER: *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age.* XII–224 pages with numerous illustrations, 5 plates. 1996.

Bd. 12 ANDRÉ B. WIESE: *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette.* Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopfsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie. XXII–366 Seiten mit 1426 Abbildungen. 1996.

Bd. 13 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I. Von Tell Abu Farağ bis 'Atlit. VIII–808 Seiten mit 375 Phototafeln. 1997.

Bd. 14 PIERRE AMIET / JACQUES BRIEND / LILIANE COURTOIS / JEAN-BERNARD DUMORTIER: *Tell el Far'ah.* Histoire, glyptique et céramologie. 100 pages. 1996.

Bd. 15 DONALD M. MATTHEWS: *The Early Glyptic of Tell Brak.* Cylinder Seals of Third Millennium Syria. XIV–312 pages, 59 plates. 1997.

Bd. 16 SHUA AMORAI-STARK: *Wolfe Family Collection of Near Eastern Prehistoric Stamp Seals.* 216 pages. 1998.

Bd. 17 OLEG BERLEV / SVETLANA HODJASH: *Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt.* From the Museums of the Russian Federation, Ukraine, Bielorussia, Caucasus, Middle Asia and the Baltic States. XIV–336 pages, 208 plates. 1998.

Bd. 18 ASTRID NUNN: *Der figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.* 280 Seiten und 92 Seiten Illustrationen. 2000.

Bd. 19 ANDREA M. BIGNASCA: *I kernoi circolari in Oriente e in Occidente.* Strumenti di culto e immagini cosmiche. XII–328 Seiten, Tafeln und Karten inbegriffen. 2000.

Bd. 20 DOMINIQUE BEYER: *Emar IV. Les sceaux. Mission archéologique de Meskéné Emar. Recherches au pays d'Aštata.* XXII–496 pages, 66 Planches. 2001.

Bd. 21 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya* 3. Zur historischen Geographie von Idamaraṣ zur Zeit der Archive von Mari(2) und Šubat-enlil/Šeḫnā. Mit Beiträgen von Jimmy Brignoni und Henning Paul. 304 Seiten. 14 Karten. 2001.

Bd. 22 CHRISTIAN HERRMANN: *Die ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg Schweiz.* X–204 Seiten, 126 Seiten Tafeln inbegriffen. 2003.

Bd. 23 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 4.* Vorbericht 1988-2001. 272 Seiten. 20 Pläne. 2004.

ACADEMIC PRESS FRIBOURG

Résumé

Les études qui composent ce volume ont été rédigées en hommage à Adrian Schenker à l'occasion de son départ à la retraite. L'enseignement et l'œuvre de ce scientifique de renom invitent les biblistes à prendre en considération à la fois *l'Ecrit et l'Esprit*, qui constituent la nature de l'Ecriture Sainte. En effet, Adrian Schenker a toujours porté une attention particulière à chacun de ces aspects. Ses travaux portent d'une part sur la critique textuelle et l'histoire du texte de l'Ancien Testament, et d'autre part sur de nombreux thèmes théologiques, comme le péché et la réconciliation, les sacrifices et la liturgie, la loi et le droit.
Les contributions rassemblées dans ce recueil forment donc un bouquet aux mille teintes, comme l'est l'œuvre de celui qu'elles veulent saluer. Certaines portent sur l'un des multiples aspects de *l'Ecrit* biblique; d'autres traitent d'un sujet ressortissant à *l'Esprit*; d'autres enfin conjuguent les styles. Cette diversité s'exprime aussi dans la large palette des auteurs: amis, collègues ou élèves, ils sont de nationalités, de langues et de confessions différentes. Une bibliographie des publications scientifiques d'Adrian Schenker, un index des auteurs et un index biblique complètent le volume.

Zusammenfassung

Die in diesem Band enthaltenen Studien wurden zu Ehren von Adrian Schenker anlässlich seiner Emeritierung zusammengestellt. Lehre und Werk dieses renommierten Wissenschaftlers laden die Ausleger der Bibel ein, zugleich *Schrift und Geist* zu erforschen, welche das Wesen der Heiligen Schrift ausmachen. Adrian Schenker hat eben diesen beiden Aspekten stets besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Seine Arbeiten betreffen einerseits Textkritik und Textgeschichte des Alten Testaments, andererseits zahlreiche Themen der Theologie, wie Sünde und Versöhnung, Opfer und Liturgie, Gesetz und Recht.

Die Beiträge, die in dieser Festschrift zusammengestellt sind, stellen daher einen bunten Blumenstrauß dar, dem Werk dessen, den sie grüßen wollen, vergleichbar. Einige beziehen sich auf einen der zahllosen Aspekte der Bibel als *Schrift*, auf Schrifttum und Handschriften. Andere behandeln ein Thema, das dem *Geist* der Bibel zuzuordnen ist. Wieder andere verbinden beides. Diese Vielfalt zeigt sich auch in der Bandbreite der Autoren: Freunde, Kollegen oder Schüler aus verschiedenen Nationen, Sprachen und Konfessionen. Eine Bibliographie mit den wissenschaftlichen Veröffentlichungen Adrian Schenkers, ein Autorenindex und ein Bibelstellenverzeichnis schließen den Band ab.

Summary

The studies which make up this volume are offered in honour of Adrian Schenker on the occasion of his retirement. The teaching and the work of this highly esteemed scholar invite others to consider Writ and Spirit which both constitute the nature of Holy Scripture. Adrian Schenker has always paid attention to both aspects. His works deals, on the one hand with textual criticism and the history of the text of the Old Testament, and on the other, with many theological topics such as sin and reconciliation, sacrifice and liturgy, law and justice.
The contributions gathered in this book are like a many-coloured bouquet of flowers, like the work of the scholar they celebrate. While some of them deal with aspects of biblical Writ, others deal with its Spirit, and still others combine the two. The authors – friends, colleagues and students alike – reflect a variety of nationalities, languages and confessions. The volume includes a bibliography of the scholarly publications of Adrian Schenker and indices of authors and biblical references.